

# اشرف القوائد

شرح العقائد

مفتی فدا محمد

رحمۃ اللہ علیہ

مفتی فدا محمد

رحمۃ اللہ علیہ

مدنی کتب خانہ  
مدنی



# اشرف الفوائد

در شرح

## شرح العقائد

تأليف

## مفتی خدا محمد

در انعام بر رویه بی سببی

مطبعة النور

مولانا شیر المصطفی

نور محمدی

## مدنی مکتب خانہ

عسکری

## جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب :	اشرف الفوائد
تالیف :	مولانا مفتی محمد محمد رانا العلوم رحمانیہ علی ضلع صوابی
شمارت :	۱۹۱۲
تعداد :	
قیمت :	

## == ملنے کے پتے ==

- دہلی کتب خانہ عبد الرحمن پلازہ صوابی
- مکتبہ دیوبند واسطی کیست مرکز
- مکتبہ شیخ البرہہ ضلع کوئی (صوابی)
- مکتبہ محبہ بازار چھوٹا لاہور
- مکتبہ حقیرہ بازار درود کوئی
- مکتبہ سید محمد جنگی پشاور
- دہلی کتب خانہ صوابی

## فہرست مضامین

نمبر شمار	موضوع	صفحہ
۱	خطبہ	۱۹
۲	ہر کام کو بسم اللہ سے شروع کرنے کی حکمت	۲۰
۳	لقد اھدٰی حقیق	۲۱
۴	لقد اھدٰی فصولات	۲۲
۵	الرحمن الرحیم	۲۴
۶	الحمد للہ	۲۴
۷	شاء کے تین معنی	۲۴
۸	مدح	۲۴
۹	شکر	۲۴
۱۰	باب التنقل کے خصوصیات	۲۶
۱۱	والصلوة علی نبیہ	۲۸
۱۲	الفرق بین النبی والرسول	۳۱
۱۳	الفرق بین الآل والاھل	۳۱
۱۴	اصحاب	۳۱
۱۵	وبعد	۳۳
۱۶	الشرائع	۳۶
۱۷	قرآنہ	۳۹
۱۸	عطف الانشاء علی الخبر	۴۱
۱۹	احکام	۴۲
۲۰	علم کلام کی زبیراء	۴۵



صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۳۹	طریک کے درجہ و تسمیہ	۲۱
۵۱	معارفین در عقدین کا علم کلام	۲۲
۵۲	واہل بن معاد	۲۳
۵۳	حسن بصری و حرافہ	۲۴
۵۴	مرکب گماہ کبیرہ کے بارے میں علماء کے آراء	۲۵
۵۴	مزلہ بین المؤمنین کا بیان	۲۶
۵۶	معارفین کا علم کلام	۲۷
۵۷	فتح ابوالحسن شعری	۲۸
۵۸	ابوعلی جبائی	۲۹
۵۹	اشاعرہ اور ماتریدہ کے درمیان اختلاف	۳۰
۶۱	فلسفہ عربی زبان کی طرف تخیل	۳۱
۶۳	علم الطبیعات کی تعریف	۳۲
۶۸	قال اعلی الحق	۳۳
۷۰	حلقہ الاشبہاء ثابۃ	۳۴
۷۳	فیہی کا بیان	۳۵
۷۴	ہیکینی تصور اور ہیکینی التحدیق میں فرق	۳۶
۷۵	هذا کلام مفید ومحتاج الی اللہ العالی	۳۷
۷۶	علاء السلفطانیہ	۳۸
۸۰	علم جبر	۳۹
۸۱	ولنا تحقیق اننا نعجز	۴۰
۸۳	تہتات و بدیحات وغیرہ	۴۱

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۴۲	علم کا بیان	۸۷
۴۳	اقسام سبب	۹۳
۴۴	فالحوائس جمع حاشیہ	۹۸
۴۵	قراض فایر و اور بالحد کا بیان	۱۰۰
۴۶	بصر کا بیان	۱۰۲
۴۷	قوت شامہ کا بیان	۱۰۳
۴۸	خبر صادق کا بیان	۱۰۸
۴۹	خبر متواتر کا بیان	۱۱۱
۵۰	خبر مضامنی	۱۱۳
۵۱	سختیہ و ابرہہ	۱۱۷
۵۲	حد الوسول	۱۱۸
۵۳	علم الاستدلال	۱۲۱
۵۴	عقل اور اہل کفر نہیں	۱۳۰
۵۵	نفس کا بیان	۱۳۲
۵۶	ملاحظہ کا بیان	۱۳۶
۵۷	نظام کا بیان	۱۴۵
۵۸	عالم کے حق اور مطلق معنی	۱۴۹
۵۹	قدیم کفر نہیں	۱۵۱
۶۰	وہو اما مرکب وہو الجسم	۱۵۵
۶۱	از غیور مرکب کا الجوهر	۱۵۹
۶۲	ہوئی کا بیان	۱۶۱

صفحہ	نمبر شمار	عنوان
۶۷	۶۳	والتعرض ما لا يقره بذاته
۱۷۳	۶۴	اما: واعيان فلا لها لا تخفى عن المعو ادث
۱۷۸	۶۵	وهذه ابحاث
۱۸۰	۶۶	والفالت اني لازي
۱۸۲	۶۷	نيس عذو عن حائل والمعحدث للعالم هو الله
۱۸۵	۶۸	برحمتك كايان
۱۹۰	۶۹	سويورات كن رقتين
۱۹	۷۰	التراحد
۱۹۲	۷۱	برحمتك كايان
۱۹۹	۷۲	لو كايان
۲۰۱	۷۳	الفنهم
۲۰۷	۷۴	القادر انعمهم
۲۰۹	۷۵	نيس بهرحي
۲۱۵	۷۶	ولا جسم ولا جوهر
۲۲۱	۷۷	ولا مَصَرَّ
۲۲۳	۷۸	كوكب رقتين هي
۲۲۸	۷۹	ولا بهرحي عليه زمان
۲۳۷	۸۰	ولا يشبه شيء
۲۴۰	۸۱	الحال الشيخ ابو المعين
۲۴۳	۸۲	المرتبون
۲۴۷	۸۳	مفاتيح راسي اور منقوش اقوال كايان

صفحہ	نمبر شمار	موضوع
۱۲۹	۸۴	ظاہر و باطن سے منکر ہیں
۱۵۱	۸۵	مقاماتِ باری تعالیٰ کی چار قسمیں
۱۵۳	۸۶	مقاماتِ باری تعالیٰ نہ یمن ہیں اور نہ غیر ہیں
۱۶۳	۸۷	میںیت اور غیریت کا بیان
۲۶۸	۸۸	مرکبات و حنیفہ اور خارجیہ
۲۷۱	۸۹	ملتِ علم کے بارے میں اقوال
۲۷۳	۹۰	ملت، ارادہ اور حقیقت
۲۷۶	۹۱	ملتِ محوین کا بیان
۲۷۹، ۷۸	۹۲	ملتِ کلام اور اس کی قسمیں
۲۸۹	۹۳	قرآنِ حادث ہے یا قدیم
۲۹۳	۹۴	مستزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حکم ہونے کا بیان
۳۰۸	۹۵	ملتِ محوین کا بیان
۳۲۱	۹۶	محوین ہر کون ہیں میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہے
۳۲۹	۹۷	اللہ تعالیٰ کے ملتِ ارادے کا بیان
۳۳۳	۹۸	ریحۃ الباری
۳۴۶	۹۹	ریحۃ الباری پر اسحق کے دلائل
۳۴۵	۱۰۰	مستزلہ کے مضامین
۳۵۳	۱۰۱	اللہ تعالیٰ تمام افعالِ مہلہ کے خالق ہیں
۳۶۰	۱۰۲	مستزلہ کے دلائل
۳۶۳	۱۰۳	تمام افعالِ مہلہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں
۳۶۹	۱۰۴	انسان کو اختیار حاصل ہے

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱۰۵	استطاعتِ قلب کے ساتھ ہوگا	۲۷۹
۱۰۶	استطاعتِ یسعی ملائی اسباب	۲۸۸
۱۰۷	قدرت میں ضدین کی ملاحیت ہے	۲۹۰
۱۰۸	برائے طاقت سے باہر ہے انسانِ فاس کا مکتف نہیں	۳۹۲
۱۰۹	مکحول اپنے وقت پر مرچکا ہے	۳۹۹
۱۱۰	موت اللہ کے حکم سے آتا ہے	۴۰۱
۱۱۱	حرام رزق ہے	۴۰۳
۱۱۲	بر بندہ اپنا رزق کھ کر رہے گا	۴۰۶
۱۱۳	ہدایت اور گمراہی اللہ کے ہاتھ میں ہے	۴۰۷
۱۱۴	اسم اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں	۴۱۰
۱۱۵	غدا پر قہر ہے	۴۱۵
۱۱۶	وزنِ اقول حق ہے	۴۲۷
۱۱۷	سوال حق ہے	۴۳۹
۱۱۸	حرفی کوڑا ہے	۴۴۱
۱۱۹	پہلی سرانہ حق ہے	۴۴۱
۱۲۰	بنت اور جہنم حق ہے دونوں ابھی موجود ہیں	۴۴۳
۱۲۱	گناہ کبیرہ کا بیان، کیا گناہ کبیرہ سے انسان ایمان سے نکلتا ہے	۴۴۸
۱۲۲	مستزل کے لالچ	۴۴۳
۱۲۳	اس سلسلے میں شریعت کا مذہب	۴۴۹
۱۲۴	اللہ تعالیٰ شرک معاف نہیں فرماتے	۴۴۸
۱۲۵	شرک کے علاوہ معاصی وہ کیا شرک مولیٰ ہوگی	۴۵۰
۱۲۶	معاصی پر عذاب جائز ہے	۴۵۲
۱۲۷	دورانِ خدا کے لئے طاعت واجب ہے	۴۵۵

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۳۶۱	اصل کماؤ ظلو فی الزمان نہیں ہوں گے	۱۲۸
۳۶۵	معتزلہ کا مذہب	۱۲۹
۳۶۷	ایمان کے لغوی معنی	۱۳۰
۳۷۰	ایمان کے اصطلاحی معنی	۱۳۱
۳۷۳	جمہور محققین کا مذہب	۱۳۲
۳۷۱	ایمان میں کمی اور زیادتی کا بیان	۱۳۳
۳۸۶	ایمان کے بارے میں قدوسیہ کا مذہب	۱۳۴
۳۹۰	ایمان اور اسلام ایک ہے	۱۳۵
۳۹۵	اما علم من ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے یا نہ	۱۳۶
۳۹۹	نیک بختی اور برائی کا بیان	۱۳۷
۵۰۱	رسول پیغمبر میں برکت الہی	۱۳۸
۵۰۵	رسولوں کی آداب و اخلاق کے درجے	۱۳۹
۵۰۸	سب سے پہلے آنے والے پیغمبر اور آخری پیغمبر	۱۴۰
۵۱۴	پیغمبروں کی تعداد	۱۴۱
۵۱۶	تمام انبیاء کرام میں ختم	۱۴۲
۵۱۹	فصل الانبیاء کا بیان	۱۴۳
۵۲۰	فرشتوں کا بیان	۱۴۴
۵۲۶	معراج کا بیان	۱۴۵
۵۳۰	کرامت اولیاء کا بیان	۱۴۶
۵۳۲	بعض کرامت کا بیان	۱۴۷
۵۳۸	ظلمات و راشدین کا بیان	۱۴۸
۵۳۳	خلافت راشدہ کا بیان	۱۴۹
۵۳۶	بوکر صدیق رضی اللہ عنہ کا وصیت نامہ	۱۵۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۵	خلافت تیس سال تک رہے گا	۵۴۷
۱۵۲	مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے	۵۵۰
۱۵۳	امام کا ظاہر ہونا ضروری ہے	۵۵۲
۱۵۴	امام کا فرضی ہونا ضروری ہے	۵۵۵
۱۵۵	امام کے لئے معصوم ہونا ضروری نہیں	۵۵۷
۱۵۶	امام کے لئے زمانے میں انصاف اور ضروری نہیں	۵۵۹
۱۵۷	نفس سے امام کو معزوں نہیں کیا جائے گا	۵۶۲
۱۵۸	بریک اور ہر نئے پیچھے لازم ٹھیک ہے	۵۶۵
۱۵۹	بریک اور بدکا جنازہ پڑھنا جائز ہے	۵۶۶
۱۶۰	صحابہ کا تذکرہ صرف خیر سے ہوگا	۵۶۹
۱۶۱	شرع بشرطہ کا بیان	۵۷۰-۵۷۵
۱۶۲	سحاح نصیحت کا بیان	۵۷۷
۱۶۳	نیو تحریک کا بیان	۵۷۹
۱۶۴	دلی پیغمبر کے ادب تک میں کلچر سکنا	۵۸۰
۱۶۵	دلی اور نئی کافرتی	۵۸۳-۵۸۱
۱۶۶	نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا	۵۸۳
۱۶۷	نہ سے ؟ امیدی کفر ہے	۵۸۹
۱۶۸	مصدق کوئی چیز نہیں	۵۹۳
۱۶۹	مردانہ کے لئے دھ اور ایساں کو ب کا بیان	۵۹۳
۱۷۰	عبادت کی سب کا بیان	۵۹۹
۱۷۱	گنہگار کی حق تک پہنچتا ہے اور کبھی نہیں	۶۰۱
۱۷۲	یہ انسان عام فرشتوں سے بہتر ہے	۶۰۶

## پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه وعلى من تبعهم

باخسان الى يوم الدين

انھم صلی علی محمد وعلی آل محمد کذا صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم

لک محمد مجید انھم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی

آل ابراہیم لک محمد مجید ۔ اما بعد

دنیا میں ہونا ہر قوم کو ان کا مذہب ہر چیز سے زیادہ عزیز رہتا ہے لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز رہا ہے اور ہونا بھی چاہیے۔ مسلمان کسی نسل، کسی خاندان یا کسی آبادی کا نام نہیں۔ مسلم نواسی قومیت کا عنصر یا وہ خیر صرف مذہب ہے یہی وہ ہے کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم سے فطرت سے جوئے کے لئے ہر ذمہ سے محروم کر دیا۔ دلت مہاجر میں جب پوتان اور فارسی کے مہاجرین نے عربی زبان میں آنے اور تمام قوموں کو مذہبی مہارثت اور مہارثت میں کزادگی دینی مہارثت کو یکہ پڑے فطریہ کو سامنا ہو۔ عیسائی، یہودی اور زرادشتی ہر طرف سے کھنکھارے اٹھائے۔ فوجیات اسلام کے آواز میں ان کو جوہر اسلام کی توار سے پہنچی کچھ قرآن کا انعام قلم کے ذریعے پڑھا رہے تھے۔ فقہ اسلام پر انکی آزادی اور یہ باکی سے کتبہ پھیل گئیں کہ ضعیف، اعتقاد مسلمانوں کے عقیدہ میں ہونا ہو گئے۔

اس وقت امریکی سے ممکن تھا کہ حکومت کے ذریعہ سے کتبہ پھیلنے کی زبانیں بند کر دی جائیں لیکن مسلمانوں کو یہ بات اچھی نہ لگی کہ قلم کا جواب توار سے دیا جائے۔ عہد اسلام نے نہایت شوق سے نصرت اور فلسفہ سمجھا، جو اختیار مخالفین نے اسلام کے خلاف استعمال کیے تھے۔ وہ اختیار استعمال کر کے ان کو نہ موٹی کر دیا۔ یہ وہ کارنامے ہیں جو توجہ طلب کام کے نام سے مشہور ہیں۔

حقائق کے زمانے میں علم کلام انتہائی سرد اور مختصر تھا۔ پس نہ صرف عربی زبان میں عقاید اسلام کا بیان تھا۔ جب اسلام کے خلاف بیرونی مہارثوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا تو ان سیاسی جہاتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے حکام میں تاویل اور تفسیر کا عمل شروع کیا۔



جس کے لئے انہوں نے صحت اور فتنے کا آئینہ بنایا۔ اس حوالے سے اسلامی عقائد سے متعلق جو طریقہ مخطوط کا اردو ترجمہ کیا جس سے متاخرین عالم کلام وجود میں آیا۔

متکلمین اسلام نے اپنی فرض منصبی کو ادا کرتے ہوئے صحیح مسماہ عقائد کو مضامین اور نقل و نقل سے عبارت کرتے دکھائے۔ ان فرقوں کی طرف سے پیش آئے غلط افکار و نظریات کے جوابات دیئے۔ دھرم اقوام سے اختتام اور ان کے عقلی علوم کے عربی تراجم سے جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان کا علاج کیا۔ اللہ تعالیٰ ان کے مسماہ عقائد کو قبول فرمادیں آمین۔

علم و سنت کی بنیاد پر قادیانہ کا وہاں میں ایک کامل عقائد متن ”الحکامہ فلسفہ“ ہے جو کہ عمر بن محمد نجم الدین النیسینی (المتوفی ۵۳۷ھ) کی تصنیف ہے جس کا شمار تصانیف کے سامعین میں ہوتا ہے۔

یہ تصنیف صدی کے مشہور کاتب تصنیف محقق عام سعد الدین تھن زانی (المتوفی ۹۳۷ھ) نے اس متن کو شرح لکھی۔ جس میں علامہ موصوف نے تاریخیہ اور اشعار کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے نہ صرف علمی اور فنی انداز میں طرکاء کے مسائل کو عقلی اور نقلی دلائل سے برہین کیا خاصہ موصوف اپنی علمی گہرائی اور گہرائی سے اپنی مثال آپ ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مرشد کی سرفروں سے شرح عقائد کے ساتھ دلائل و دلائل کا حقیقی قائم رہا۔ 2007ء میں جامعہ دہلی کے اردو مدرسہ کے طالب علم خیر انیس نے (جو کہ اب جامعہ دہلی پشاور کے فاضل) لکھیں۔ ”میں روزانہ کے سہی سہی کے۔ میں بھی حق الحق دراصل پر نظر ڈالتی تھی رہا۔ جس پر کئی ماہ گزار گئے۔ دست و دھاب بھی حاصل کئے ورنہ میں آخر پوچھ لیا کرتے تھے لیکن یہ میرے دل کا کام نہیں تھا۔ بہر حال جب رب ذوالجلال ایک کاروائی کر لیتے ہیں تو ہمدرد کو موجود اور مشکل کو آسان کر دیتے ہیں۔“

کہو دیکھ کے ”ادان آسانی کی خاطر عبادت اللہ و تہجد کے لئے بیان افکار و عقائد کیا گیا ہے جسے بعض دوسرے مباحث جن کو مولانا خیر انیس صاحب بھی ضبط نہ کر سکے تھے ان کو بلا تہیب بیان افکار سے نقل کئے گئے ہیں جبکہ روایت الہادی کے مسئلے کے بعد کے اسباق میں نے بذات خود روزانہ کے اسباق کے ساتھ لکھ دیئے ہیں۔ روزانہ جو سبق طلباء کو پڑھنا اسے کاپی میں لکھ لیا۔ بہر حال قرآن و کتاب روزانہ کے دلائل

ہیں جن کو ضبط و ترتیب دیا گیا ہے۔

دعا ہے کہ پودر نگار عالم میری یہ کاوش علماء اور طلباء کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للہ بسعته نعم انصالحات وحسبى اللہ تعالیٰ علیٰ غیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔ آمین

ابو سعید مفتی فدائے خلافت علامہ

دارالعلوم دہلیہ و مدرسہ اکتبر صدیقہ

لبنات منہج صوابی

۴ جولائی ۲۰۱۰

۲۵ رجب المرجب ۱۴۳۱

### تقریظ

شیخ الحدیث و اقرآن حضرت مولانا کرم شیری شاد اللہ علیہ دامت برکاتہم العالیہ  
فاضل جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ۔ شیخ الحدیث دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ ٹکس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله وكفى رباً لأم علي عباده، الدين اصطفى، ابا بعد.

حضرات انبیاء کرام علیہم السلام، حقیقت و انطیفات کی بحث عقیدہ اسلام کے لئے ہوئی ہے (ان النیین  
عبداللہ الاسلام) اولفقد بعث لی کل امۃ رسولاً ان عبد اللہ واجتنبوا المطاعوت  
الصحیح (۳۶)۔ پھر سب سے کثر میں سیوا دلین: آخرین رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث  
فرمایا۔ (قل علہ سبغی ادعو الی اللہ علی بصیرۃ اما ومن اتبعی) (برسف ۱۰۸)۔ صحیح  
کرام اور انجین عظام نے عقیدہ توحید کی اشاعت و ترویج میں فقیر کرہاں پیش آئیں۔

اگر مجتہدین میں ہمارے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نام نالی، امام کرامی سرگرمست ہے۔ انہوں  
نے اہل الذیہ والجماعہ (افریقا، ہند) کے عقائد پر ایک جامع، فصیح، جوہری و قیاس کتاب مکتبہ فلاسفر  
تصنیف فرمائی جس میں انہوں نے دہل فرقوں کی مدلل تردید فرمائی جس کے کئی شروع علماء محققین نے  
لکھتے۔ پھر مہم و اذائف میں امام محمد بن ابی حنیفہ (ابو حنیفہ احمد بن محمد بن مسلمہ) نے فقیر تصنیف فرمائی جو  
العقیدۃ صلیویہ کے نام سے مشہور ہے۔ جس میں امام محمد بن ابی حنیفہ، قاضی ابویوسف اور  
محمد بن الحسن الشیبانی کے عقائد کی روشنی میں اسلامی عقائد کو بیان کیا ہے۔ پھر ۵۰۰ ہجری میں امام  
احناف کے جلیل القدر محقق امام محمد بن ابی حنیفہ (ابو حنیفہ احمد بن محمد بن مسلمہ) نے مابعد مذکور تصنیف فرمائی۔ جو  
عقائد فحشی کے نام سے موسوم ہے۔ متعدد علماء کرام نے اس کی شروع و حاشیائیں تحریر کر سب میں عامہ  
شرح نامہ سوانح بنی نقذاری کی ہے جو شرح عقائد کے نام سے مشہور ہے۔

موجودہ دور میں ہمارے موثر و مکرم حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب مدرس دارالعلوم رحمانہ مئیں نے اشرف الفوائد فی توضیح شرح عقائد کے ذریعہ، مگر القدر تالیف سے طلبہ علوم دینیہ کو ایک مختصر علمی شاہکار سے نوازا ہے۔ میں نے اشرف الفوائد کا پلاستیباب مطالعہ کیا، شاء اللہ۔ مولانا موصوف نے پورے ربط و تفصیل کے ساتھ شرح عقائد کا کماحقہ حق ادا کر کے اپنے کام کو ان متجرب مقدس شخصیات کی فہرست میں شامل کر دیا ہے جنہوں نے عقائد اسلام کی ترویج و اشاعت میں زندگیاں بسر کی ہیں۔

(مع الدین انعم اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصلحین وحسن اولئک  
 واطہقاً) رب العالمین، جل جلالہ حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب کے اس موثر خدمت کو شرف پیرائی  
 عطا فرما کر اس سے محتاج قارئین علوم اسلامیہ کو استفادہ کی توفیق نصیب فرمادے۔

کبیر (مولانا) شیر علی شادکان اللہ

۱۴۳۰/۱۰/۲۰ھ

## تقریظ

عقرا اسلام جامع المستورات والمحتولات مصنف کتب کثیرہ

حضرت مولانا محمد انور بدخشانی مدظلہ العالی

بندہ العلوم الاسلامیہ علامہ بخاری دارن کراچی

بسم اللہ الرحمن

الحمد لله الذي جعل كلامه احسن الكلام والصلوة والسلام على رسوله محمد خير

الانام وعلى آله وصحبه مرابطي والاتيهم۔

اما بعد : حضرت مولانا مفتی محمد امجد صاحب کی تصنیف مصنف ”اشرف القوائد“ اردو شرح شرح القوائد کا مسودہ اس وقت میرے سامنے ہے۔ تحریر لکھنے کی فرض سے مجھے بھیجا گیا ہے اگرچہ شرح مستند علم کلام کی ایک نہایت عمدہ اور درس نظامی میں شامل کتاب ہے، فنی اور علمی اعتبار سے بھی مشہور ہے۔ تاہم موجودہ مستوفی علمی اور طلباء کے استفادہ کو سامنے رکھ کر کام کا ارادہ کیا گیا ہے اس لئے اردو شرح کو عربی شرح پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ عصر حاضر کی علمی انعطاف کے لئے بھی مناسب ہے۔ اسلوب سادہ عام فہم، مجمع غیر معتد اور تزیین بالکل مناسب ہے۔ تاہم ہر دو طبعانہ اشکالات کے جواب دیئے گئے ہر دو علم کلام کی دشواری ضرورت ہے اگر اس کی طرف توجہ کیا جائے تو بہتر ہوگا۔

اللہ تعالیٰ اس صلت کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمادیں۔ آمین

واللہ اعلم بالصواب

(مولانا) محمد انور بدخشانی

۱۳۳۰/۵/۲

## تقریظ

ہدیہ اسلاف مشہور عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب مدظلہ العالی  
تاریخ مفتی و استاد جامعہ دارالعلوم کراچی کو لکھی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لحمده ووصلی علی رسولہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ واهل بیتہ اجمعین

امایند: یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ علوم اسلامیہ کی بہت ساری اقسام ہیں، جن کا تذکرہ اہل علم نے اپنی  
مگر اللہ رکاوٹوں میں بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ ان حوالے سے امام غزالی، امام ربانی اور امام آدمی رحمہم اللہ  
اور دیگر اہل علم کی کتب قابل دید ہیں۔ انہی حضرات نے علوم اسلامیہ کی مختلف اقسام کو تنبیہ کرنے کے لئے  
بکہ فکر تعمیرات بھی اپنائی ہیں۔ ان میں سے ایک فقیر ”علوم اصولیہ حقیقہ“ اور ”علوم فروریہ“ بھی ہے۔  
چنانچہ علم فقیر، علم حدیث، علم مکتبہ (کلام) علم فقہ اور اصول فقہ وغیرہ کو علوم اصولیہ حقیقہ  
اذلیہ سے شریک کیا ہے۔ جبکہ دیگر علوم پر ”علوم فروریہ ثانویہ“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا حقد کہہ چلا فقیر کے تحت و علم کلام کو شمار کرتا اس کی اہمیت اور اہمیت کو واضح کرتا ہے  
اور یہ اہم کیوں نہ ہو جبکہ اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات اور دیگر ضروریات دینیہ سے بحث کی جاتی ہے  
بکہ علم صحیح زانی کے بقول یہ (علم کلام) علم اصول فقہ کے لئے بالذات اور صحیح فقہ کے لئے بالاسطہ ”موقوف  
طیہ“ کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ فقیر میں کے ہاں علم کلام کو ”علم فقہ“ ہی کی ایک شرح شمار کیا جاتا تھا۔  
جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ سے متعلق علم فقہ کی تعریف معارفہ النفس مالہا و معادہا سے واضح ہے۔

علم کلام کے سلسلے میں امام ابو منصور، ترمذی اور امام اشعری رحمہم اللہ کی تصانیف لہایت اہمیت کی حامل  
ہیں جبکہ دیگر کتب بھی انہی حضرات کے اصولوں کو طوعاً و نکرہاً تحریر کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام غزالی کا مشہور متن  
”الفتاویٰ السلیہ“ اور اس پر علامہ قضا زانی کی شرح بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور عمرہ دراز سے

تقریباً تمام مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔

واضح رہے کہ حلقہ میں کے ڈھانے میں نئے کم ہونے کی وجہ سے جو علم خاصاً آسرن رہا، لیکن جب فقہوں کا دور دورہ ہوا اور اہل سنت والجماعت کے مقابلے میں نت نئے نقطہ ہائے نظر کے حامل کتابت فکر ظاہر ہونے لگے پھر ان میں سے ہر ایک فقہ اپنے فقہ کی شاخ کو پیدا کرنے کا سبب بناو اور انہوں نے علم کلام کی مشہور ابحاث کو موضوع بنا کر اس علم کے مقاصد کو منطقی دلائل کا سہارا لے کر اس کا غلط استعمال کیا تو اہل سنت والجماعت کے متحقق حضرات نے اتفاق حق اور ابطال باطل کے نیک جذبہ کے تحت اپنی منطقی دلائل کو ان کی تردید کا قریب پایا۔ جس کی بناء پر ان کا علم کلام پر کی گئی خدمات میں منطقی اور عقلی رنگ غالب نہ رہا۔ چنانچہ جسے منطقی اور اس کی شرح میں واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

اور یہی منطقی نہ دلفنیانہ رنگ غالب ہونے کی وجہ سے اس اہم کتاب میں بعض مواضع پر عبارت میں پیچیدگیاں آئیں، چنانچہ اہل علم نے اس کی شرح و تفصیل کرتے ہوئے ان مواقع کے حل کی اچھی کوشش کی ہیں، جن میں خیالی اور غیر اس خاص طور پر معروف ہیں جبکہ غازی اور اردو میں بھی اس سلسلے کی قابل قدر کوششیں موجود ہیں۔ زیر نظر کتاب ”اشرف الفوائد شرح شرح الفقہ“ (اردو) مؤلفہ حضرت مولانا منطقی فدا احمد صاحب مدظلہ کے بعض مواضع کے دیکھنے کا موقع ملا۔ مولانا مدظلہ نے بھی مشکل مواضع کے حل کرنی کی کوشش کی ہے جس میں دو کافی حد تک کامیاب نظر آتے ہیں، البتہ بنیاد نے مولانا مدظلہ کو کچھ مشہور سے وسیع ہیں جن کو موصوف نے کشادہ دلی سے قبول کیے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرما کر باقی بچائیں اور اس طرح کی سزید علمی خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین واخذ المستعان

ابو سلمان محمد عبداللہ انصاری

نائب مفتی و استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۹/۸/۱۴۳۰ھ





داعی کر دی جاتی ہے، پھر اس کی ذمہ داری کی طرح کی جاتی ہے جس طرح شیخ خزاعہ کی نگرانی ہوتی ہے، ویسی مؤمنین کو حکم دیا گیا کہ ہر کام کی ابتدا ”بسم اللہ“ سے کرے تاکہ وہ خدا اللہ مقبول و پسندیدہ ہو پھر شیطان کے تصرف و اثرات سے اس کی حفاظت ہوتی ہے۔

”بسم اللہ الرحمن الرحیم“

باد حرف ہر کام کرینی میں چھوڑ دینی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس مقدم پر صرف دو معنی مناسب ہیں۔  
 ۱۔ عامہ و مخصوص کی رائے کے مطابق مصائب اور قاضی و خدا کی کے نزدیک استغاثت کے معنی مراد ہیں،  
 عامہ کوئی کے نزدیک بھی استغاثت مانا جاتا ہے۔

حرف جہ کا حقیقی معنی ہے اس کو مقدم ماننا بھی ہو گا اور مؤخر ماننا بھی ہو گا ہے البتہ دونوں مقام کے مطابق مؤخر ماننا اولیٰ ہے تاکہ شیعہ ابتداء بھی ثابت ہو سکے، اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم بھی اسی میں ہے۔  
 مؤخر ہو مگر ابتداء اور اختتامی مقام کا تقاضا بھی ملتا ہے، نیز مشرکین کی عبادت کی حقیقی مخالفت بھی اسی میں ہے چونکہ مشرکین جاہلیت کا دستور تھا کہ ہر چیز کو بتوں کے نام سے شروع کیا کرتے تھے۔ اس کا حقیقی معنی اور فعل دونوں ہو سکتے ہیں مگر ان کے نزدیک اس مانا جاتا ہے جبکہ پھر ان کے نزدیک فعل مانا جاتا ہے۔

ہر کام کو، بسم اللہ سے شروع کرنے کی حکمت:

سلام نے ہر کام کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی ہدایت دے کر انسان کی پوری زندگی کا رخ اللہ تعالیٰ کی طرف اس طرح پھیر دیا کہ وہ قدم قدم پر اس حلقہ و فائزاری کی تہذیب کرتا رہے، کہ ہر اور خدا اور میرا کوئی کام بغیر اللہ کی مشیت و ارادے اور اس کی امداد کے نہیں ہو سکتا، جس نے اس کی ہر فعل و حرکت اور مقام معاشی اور دنیوی کاموں کو بھی ایک عبادت بنا دیا۔

یہ عمل کتنے مختصر ہے کہ نہ اس میں کوئی وقت خرچ ہوتا ہے نہ محنت، اور نہ اندھ کھٹا کیا اثر اور بڑا ہے کہ دنیا بھی دین بن گئی، ایک کافر بھی کھانا پیتا ہے اور ایک مسلمان بھی مگر مسلمان اپنے حق سے پہلے بسم اللہ کہہ کر یہ قرار کرتا ہے کہ یہ نعمت زمین سے پیدا ہونے سے لے کر تک کر تیار ہونے تک آسمان و زمین اور مبادیوں

اور ہوا دنیائی مخلوقات کی حافیتیں، پھر لاکھوں انسانوں کی منت صرف ہو کر تیر ہوا ہے۔ اس کا حاصل کرنا میرے بس میں نہ تھا، اللہ ہی کی ذات ہے جس نے ان تمام مراحل سے گذار کر یہ نگر یا گھونٹ مجھے معاف کر دیا ہے۔ مومن و کافر دونوں سوچے جانتے بھی ہیں، پلٹے پھرتے بھی ہیں مگر ہر مومن سونے سے پہلے اور بیدار ہونے کے وقت اللہ کا نام لیکر اللہ کے ساتھ اسی طرح اپنے رانے کی تجدید کرتا ہے جس سے یہ تمام دنیاوی اور مادی ضرورتیں ذکر خدا میں کر عبادت میں لگمی جاتی ہیں، مومن سوازی پر سوار ہوتے ہوئے بسم اللہ کہہ کر گویا یہ شہادت دیتا ہے کہ اس سوازی کا پیدا کرنا یا مسیحا کرنا پھر اس کو میرے قبضے میں دے دینا انسان کی قدرت سے باہر چیز ہے، اللہ رب عزت ہی کے بلے ہوئے محکم نظام کا کام ہے کہ کبھی ٹکڑی کیسے لوم کہیں مختلف دھاتیں، کہیں مارگر کہیں چٹانے والے سب کے سب میری خدمت میں لگے ہوئے ہیں، چند پیسے خرچ کرنے سے اتنی بڑی خلق خدا کی محنت کو ہم اپنے کام میں لے سکتے ہیں اور وہ پیسے بھی ہم اپنے ساتھ کہیں سے لائے نہیں تھے، بلکہ اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب بھی اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں، غور کیجئے کہ اسلام کی صرف ہی ایک مختصری تعلیم نے انسان کو کون سے کمال پہنچا دیے، اس لئے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ ”بسم اللہ“ ایک نسخہ اکسیر ہے جس سے تائب ہائیں ۔۔ تاک کا سونا بنتا ہے، واللہ الحمد علی دین الاسلام وآدابہ“

### لفظ اللہ کی حقیقت:

جس طرح ذات و صفات باری تعالیٰ ظاہر نہیں کیونکہ وہ اپنے نور عظمت سے مستور ہیں اور محض اس میں حیران ہیں، اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق کے بارے میں بھی محض حیران و پریشان ہیں گو کہ جس طرح انوار عظمت کی وجہ سے ذات و صفات میں عکس حیران ہیں اسی طرح اس غلط کے بارے میں بھی عکس بالکل دنگ رہ گئی ہیں۔

سبحان من تاء الودی فی ذالہ      بل دون کلمہ الذات فی اسمائہ

لفظ ”اللہ“ کے بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ عربی ہے یا عجمی؟ پھر عجمی ہوتا عربی ہے یا عربی؟ اور عربی ہوتا عجم ہے یا عجمت اور عجم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ نیز علم بطریق منبع ہے یا طریق طلب؟

زیرِ پستی کے تاریک پہنچ گئی، جہاں نامِ الٰہی ہے گہرا، یہ ہے کہ یہ نامی ہے، اسم ہے، صفت نہیں  
اور جسکی ہے شفق نہیں اسی قول کو اسمِ الٰہیہ، اسمِ محمدی، اسمِ شافی، اسمِ کل بنی، اسمِ درجۂ جنّ، اسمِ کائنات، اسمِ  
غزالی، اسمِ بیہودہ نے اختیار کیا ہے۔

### لفظ اللہ کی خصوصیات :

یوں تو اللہ بزرگ درجہ کے تمام اسماء و صفات باریت و عظمت والے ہیں لیکن ان اسماء میں سے لفظ  
"اللہ" ایسی خصوصیات کا حامل ہے جو دوسروں میں نہیں ملے۔ یہ لفظ تمام اسماءِ حسی کے خفا کی کو چامچ ہے اور  
تمام اسماءِ حسی کے معنی اس میں گھونٹ ہیں کیونکہ لفظ "اللہ" اس ذات کا نام ہے جس میں تمام صفات کامل شیع  
ہیں "اسم للذات المستعمدة لجميع صفات الكمال" "تکلی اعتباراً سے ہر شے کو "اللہ" میں بہت سی  
خصوصیات ہیں جو کہ اسماء اور صفات میں نہیں چھو رہی ہیں۔

(۱) یہ نام صرف اللہ تعالیٰ ہی کا نام ہے حقوق میں سے کسی کا بھی یہ نام نہیں رکھ گیا ہے۔

(۲) اس نام کی طرف دیگر اسماء تو منسوب ہوتے ہیں مثلاً کتاب اللہ، رسول اللہ، بیت اللہ، اللہ اللہ کہا  
جاتا ہے لیکن یہ نام خود کسی شے کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔

(۳) حرفِ ندا کو حذف کر کے آخر میں ہم اللہ دیکر "اللہم" کہتا درست ہے۔

(۴) حرفِ ندا "یا" داخل ہونے کے بعد "یا اللہ" میں جزو وصل، جزو تعلقی بن جاتا ہے اور نہ جسکی  
"یا" اور "اللہ" نام کے درمیان "ایہا" کا فاصلہ نہیں لایا جاتا۔

(۵) لفظ اللہ کا فاسی اگر مستخرج یا مضموم ہو تو اس کے نام کو پُر کر کے پڑھا جاتا ہے، اسے قحج کہتے ہیں  
اور قحج کا یہ طریقہ تعلیم نام باری تعالیٰ کے طور پر عرب میں متواتر چلا آ رہا ہے اور آنحضرت ﷺ سے قرآن  
نے توڑ کر ہاتھ نقل کیا ہے۔

### الرحمن الرحیم :

یہ دونوں جہانوں کے صفی ہیں اور رحمت سے ماخوذ ہیں جس کے تقویٰ معنی، رفتِ تفسی اور میلِ غسانی کے  
ہیں۔ معنی تقویٰ کے اعتبار سے ان الفاظ کا باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔ رحمتِ ربوبہ پر نہ کہ رحمتِ عبودیت  
صفاتِ حدوث ہیں اور اللہ ازل و قہ و قی صفاتِ حدوث سے سزاوارت میں اس کے ایسے الفاظ کا عبادت اور تکیہ

آثار کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق ہوتا ہے۔

خدا رحمت کے معنی دلت قلب کے ہیں اور یہ انعام واحسان کے نئے مبدأ و سبب ہے اور انعام و احسان اس کا نتیجہ و غایت ہے، اب اللہ تعالیٰ پر مبدأ کے اعتبار سے اس کا اطلاق صحیح نہیں لیکن نتیجہ کے اعتبار سے اطلاق صحیح ہے، لہذا جب رحمت کا اطلاق باری تعالیٰ پر ہو تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہوگا اور رخص اور رحم کے معنی نعم و حسن کے ہوں گے۔

بحر منیہ اللہ العنہی لدل علی زیادۃ المعنی کے کادہ سے کے پیش نظر ”رحمن“ بمقابلہ ”رحم“ کے اطلاق ہے اور اس مبالغہ کا کبھی کیفیت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے کبھی کیفیت کے اعتبار سے۔

اگر مبالغہ فی انکم ہو تو ”رحمن“ سے مراد وہ ذات ہے جو دنیا و آخرت میں رحمت کرنے والی ہے، اور ”رحیم“ وہ ذات ہے جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے گویا کہ ”رحمن“ میں زیادہ افراد کا اعتبار ہے اور ”رحیم“ میں کم افراد کا اعتبار ہے۔

اور اگر مبالغہ فی الکلیف ہو تو ”رحمن“ سے مراد بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا اور ”رحیم“ سے مراد چھوٹی چھوٹی نعمتیں عطا فرمانے والا ہے گویا کہ مروجین کی کثرت و قلت کا اعتبار نہیں بلکہ کیفیت نعمت کا اعتبار ہے۔

الحمد لله

بعض حضرات کے نزدیک حرامہ اور حشر میں کوئی فرق نہیں یہ سب الفاظ مترادف ہیں لیکن محققین حضرات ان میں فرق کرتے ہیں اور حدیث کی تشریف کرتے ہیں ”هو الشاء علی الجمیل الاعیادی من نعمۃ او غیرھا“ یعنی تشریف کرنا امتیازی خوبی پر نعمت کے مقابلہ میں او یا غیر نعمت کے مقابلہ میں۔  
ثناء کے تثنیٰ معنی آتے ہیں :

(۱) منات کمالیہ کو کما ہر کما جس کی تائید ابو داؤد کی ایسہ حدیث سے ہوتی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سید المرادین عہدہ کی حالت میں افراد فرما رہے تھے ”لا یسعنی لئ، علیک انت کما الہت علی نفسك“ یعنی میں آپ کی منات کمالیہ کا احاطہ نہیں کر سکتا، آپ کی منات ویسی ہیں جیسا کہ آپ نے بیان کی ہیں۔

(۲) مطلقاً اور صرف بیان کرنا خواہ غیر کے اوصاف ہوں یا شر کے اس کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے  
 "من التبت علیہ خوار جبت له الجنة ومن التبت علیہ خوار جبت له النار۔"

یہ "خوار" صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے قطب ہے کہ اگر تم نے غیر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جنت واجب ہوگی اور اگر تم نے اس کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جہنم واجب ہوگی۔

چونکہ وہ حدیث میں غیر اور دونوں کا ذکر آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ثناء مطلق صفت بیان کرنے کے معنی میں مستعمل ہے نہ کہ صرف غیر یا شر کے معنی میں، اور نہ نکرانہ لازم آئے گا۔  
 (۳) ذکر و طعنات یعنی زبان سے کسی کی تعریف نہ کرنا۔

کہ معنی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زبان سے سزا اور پاکیزہ تو وہ کس طرح صادر کرتے ہیں؟  
 جواب یہ ہے کہ زبان سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ قوت گویائی مراد ہے کہ ارادہ و شعور کے ساتھ معانی کا فیضان ہو اور یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں پائے جاتے ہیں۔

"مدن" اعدل منہ پر تحریف کرنے کو کہتے ہیں خواہ وہ العاص جلیلہ اعتباری ہوں یا غیر اعتباری "عبو  
 اللہ علی الجلیل مطلقاً" چنانچہ "مدحت زیداً علیاً حسہ" کہہ سکتے ہیں لیکن "سمعت زیداً علیاً  
 حسہ" نہیں کہہ سکتے کیونکہ حسن و صفت اعتباری نہیں غیر اعتباری ہے، اور مجرد استعمال اعتباری خوبی کے لئے ہوتا ہے۔

"شکر" اس فعل کو کہتے ہیں جو نعم و حسن کی تعظیم پر دلالت کرے اس کے احسن کے مقابلہ میں خود  
 زبان کے ساتھ ہو یا نہ اور جوارح کے ساتھ۔

گویا معصومہ کے اشیاء سے خاص ہے کہ زبان سے کی جاتی ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام کہ چاہے  
 احسن کے بدلے میں جو یا بغیر انسان کے، جبکہ شعرا اس کے برعکس ہے، یعنی مورد کے لحاظ سے عام ہے  
 کیونکہ وہ جس صرح زبان سے دہوسکتا ہے اسی طرح اس و اعضاء سے بھی ادا ہو جاتا ہے لیکن متعلق کے  
 اعتبار سے خاص، کہ صرف لغت و احسان کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

اور شکر کی حقیقت اسی ہے جو حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ علیہ سے منقول ہے "اصوب للعباد جمع  
 ما انعم اللہ بہ علیہ لعلی ما خلق لاجلہ" یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان مقدمہ میں صرف کرنا جو

کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

لفظ ”الحمد“ مبتداء ہونے کی بناء پر صرف ”لہ“ اس کی خبر ہے اور اصل لفظ ”الحمد“ مفعول بہ یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر عمل نصب میں تھا مفعول کی صورت میں تقدیر عبارت ”الخصص الحمد“ اور مفعول مطلق کی صورت میں ”الحمد حمداً“ ہے اور یہ جملہ قطعیہ تھا لیکن دوام اور استمرار کی فرض سے جملہ فعلیہ سے اسبہ کی طرف حدوث ہوا۔

”الحمد“ چونکہ مصدر ہے اور مصدر نازل و مفعول دونوں کے معنی میں آسکتا ہے اس لئے اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے ”الحامدية والمحمودية لانهما لہ تعالیٰ فہو الحامد وهو المحمود“ ہر یہ جملہ نقلی اعتبار سے خبریہ اور معنوی اعتبار سے نشانہ ہے چنانچہ اس کے کہنے والے کو ”حامد“ کہا جاتا ہے اگر صرف خبریہ ہوتا تو نفس حکایت بیان کرنے پر کہنے والے کو خبر تو کہا جاسکتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ کوئی ضرب کی حکایت کرے اور مثلاً یوں کہے ”الغروب مولم“ تو اس کو خبر کہنا صحیح ہے لیکن ضارب کہنا درست نہیں کیونکہ اسی فعل سے اسم قائل کا اخلاق حب ہو سکتا ہے جبکہ اس فعل کے ساتھ خود متصف ہو اور ظاہر ہے کہ نفس حکایت اور اخبار سے اس فعل کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا لہذا معلوم ہو کہ لفظ تو اخبار ہے اور معنی انشاء ہے اور انشاء حمد کی وجہ سے کہنے والا حمد سے متصف ہے۔

”الحمد“ میں الف لام حمد ذمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے معانی ہے چنانچہ مقام حمد یہ ہے کہ جمیع حامد ذات ہادی تعالیٰ کیلئے عبادت کے جائزہ جبکہ حمد ذمہ کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ البتہ استغراقی، ضمنی اور ہند خارجی تینوں ہو سکتے ہیں چنانچہ استغراقی کی صورت میں حمد کے تمام افراد مراد ہوں گے ”ی کل حمد صمد من کل حامد فہو ثابت للہ“ اور اگر الف لام ضمنی ہو تو حقیقت حمد کی طرف اشارہ ہوگا لیکن چونکہ حقیقت افراد کی ضمن میں پائی جاتی ہے لہذا جب حقیقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ ضمن ہوگی تو تمام افراد بھی خاص ہوں گے کیونکہ کسی بھی فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا ضمن کے ثابت ہونے کے مترادف ہے اس لئے کہ ضمن کا احاطہ تو ہر فرد پر ہوتا ہے۔

اور اگر الف لام حمد فانی برہمنن کیا جائے تو اس صورت میں حمد سے مراد اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی وہ شان ہوگی جس کی طرف آنحضرت ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ”۶۳ احصی لہا“

عليك انت كما ثبتت على نفسك ۔

خلاصہ یہ کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں، یعنی دنیا میں جہاں کہیں کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی تعریف ہے، کیونکہ اب جہاں رنگے دلوں میں جہاں ہزاروں مسکین مناظر اور لاکھوں دل کش نگارے اور کروڑوں نفع بخش چیزیں انسان کے دامن دل کو ہر وقت اپنی طرف کھینچتی رہتی ہیں اور اپنی تعریف پر مجبور کرتی ہیں، اگر ذرا غور کو مبرا کیا جائے تو ان سب چیزوں کے پردے میں ایک ہی دستِ نمدست کا درخشاں نظر آتا ہے وہاں کہ ”نمودہ“ کے اس جملہ نے کھڑتوں کے تلامذ میں پھنسے ہوئے انسان کے سامنے وہی حقیقت کا دروازہ کھولی کر دکھلایا کہ یہ ساری کڑواہٹیں، ایک ہی وحدت سے مربوط ہیں، اور ساری تعریفیں درحقیقت اسی ایک قادر مطلق کی ہیں ان کو کسی دوسرے کی تعریف سمجھنا غرور و تعریف کی کوتاہی ہے۔

المعوض العوضہ یہ وہ عمل سے ام قائل کا صیغہ ہے اس میں، بمقابلہ مجرد کے مہذبہ ہے۔  
’عوضا‘ وارد ہوتا ہے کہ معوض ورحمۃ اللہ علیہ المتوفی کی جگہ الواحد ذکر کرنے کو کیا حرج تھا زیادہ طول سے کہوں کام لایا گیا۔ جواب یہ ہے کہ تعداد ہے ”مکتوبۃ الہامی قلل علی مکتوبۃ المعانی“ تو اس وجہ سے المعوضہ لایا۔ باقی دم حرج تو المعوضہ کی جگہ الواحد مانے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ بابِ عمل کے سیٹھ میں چند فوائد ہیں جو کہ مجرد میں نہیں۔

### باب تفعل کے کچھ خاصیات:

(۱) طلب: باب تفعیل میں طلب کا معنی ہوتا ہے جیسا کہ تعظیم و تہذیب نے اپنے لئے بڑائی طلب کی۔

(۲) تکلف: جیسے تعظیم و تہذیب نے تکلف اپنے آپ کو عظیم بنایا ہے۔

(۳) سرور و سرور: کہتے ہیں الانفعال من حال الی حال بلا صنع صانع جیسا کہ معجزۃ الطین

میں ہجر میں کیا۔

یہاں پر تینوں کا صحیح ہونا مشکل ہے کیونکہ طلب کے معنی میں ایک قسم کی احتیاج ہے تکلف کے معنی میں اللہ کے لئے تکلف ثابت ہوتا ہے اور سرور و سرور میں یہ لازم آتا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی ذات میں وحدانیت نہیں تھی بعد میں وہ نسبت کی طرف منتقل ہوئی۔ لیکن کہ سے جواب دیا گیا کہ طلب کے معنی یہاں پر ہم اس طرح کر سکتے ہیں کہ ایک طلب ہوتا ہے غیرت اور ایک طلب ہوتا ہے اپنی ذات سے متوہل یا طلب

سے مراد طلب من الذات ہے نہ طلب من العبر اور تکلف سے مراد یہ ہے کہ جو چیز مشقت سے حاصل ہوتی ہے تو وہ کامل اور مکمل ہوتی ہے اور یہاں پر مشقت اس لئے مراد ہے کہ اللہ کے لئے کامل مراد ثابت ہو جائے اور سیرۃ میں تجرید معتبر ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی وحدت ذاتی بلا منع مدنی ہے اس میں امتی کا پہلا حصہ مراد ہے۔ یعنی بس ایک ہی حال میں ہے دوسرے حال کو منتقل نہیں ہوا، لہذا یہاں پر باب تکفل کے تینوں خصوصیات استعمال ہو سکتے ہیں۔

بہلال ذالہ: باد میں اختلاف ہے کہ یہ چار مجرور کس کے ساتھ متعلق ہے، بعض طرف معتقد کہتے ہیں اور بعض طرف لغو، جب طرف معتقد ہو تو یہ متعلق ہوگا لامست فعل کے ساتھ اور یہ حال واقع ہو جائے گا المستخذ کی ضمیر سے، اور باد لامست کے لئے ہو جائے گا اور طرف لغو کی صورت میں یہ متعلق ہو جائے گا المستخذ کے ساتھ اور تیسرا احتمال یہ کہ باد سوہ کے لئے لیا جائے تو اس وقت مہارت میں ہوگی "للمحمد لله المستخذ بسبب جلال ذالہ"

ذالہ: ذات کی اضافت ہوئی ہے "ہ" ضمیر کی جانب اور ذات کہتے ہیں العاہیۃ الشخصہ۔  
کمال: یہ عدد ہے نقصان کی۔ صفات: یہ جمع ہے مفت کی اور مفت اصل میں وصف تھا مستخذ کی قانون سے ملتا ہے، یعنی دو کی جگہ آخر میں، کا اضافہ کیا گیا ہے۔

صفات: اوستم پر ہیں ثبوتیہ اسلیب۔ صفات ثبوتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہوا، جن کی ذات باری تعالیٰ سے نفی موجب نقصان ہوں جیسا کہ علم، حیرۃ، قدرت اور سبب دلیلہ تو یہاں پر تمام صفات کے اندر صفات ثبوتیہ مراد ہیں۔

المفتقدس فی لغوت الجبروت عن شوائب النقص وسفاهۃ النح

پاک ہے صفات عظمت میں نقصان کے علامات سے اور اسی کے علامات سے۔

المفتقدس فی لغوت الجبروت

میں وہی شے باقی ہیں جو المستخذ بہلال ذالہ میں کی گئی ہیں۔

احقر ارض: بار جو ہے کہ اگر باب تکفل کی جگہ مجرور کا صیغہ استعمال کرتے تو اس میں زیادہ آسانی تھی،

تبدل اب تکفل میں ضرورت، مختلف اور غلب کے معنی طوط ہیں اور اس میں یہ تینوں معانی غیر صحیح ہیں؟



جواب: مجرد کے مقابلے میں اس میں مبالغہ زیادہ ہے جبکہ یہاں یہ تینوں معنی بھی ہو سکتے ہیں۔

(۱) طلب کے معنی میں طرح بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک طلب میں الطیر ہے اور ایک طلب میں لذات ہے اور یہاں یہ طلب سے مراد طلب میں لذات ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے ذات کے اعتبار سے۔  
(۲) تکلف: تکلف کے معنی بھی بھیج دے سکتے ہیں وہ اس طرح کہ جو چیز تکلف اور مشقت کے ساتھ حاصل ہو وہ کامل ہوتا ہے تو دوسرے معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے مکمل پاکی کے ساتھ ولہذا مشقت کے ساتھ مکمل پاکی کی طرف اشارہ ہے۔

(۳) صیرورۃ: صیرورۃ کے معنی بھی بھیج ہو سکتے ہیں وہ اس طرح کہ صیرورۃ کے معنی ہیں ”انفعال میں حالیہ یعنی حالیہ بلا صیغہ صلیغ“ یہاں پر اس کے معنی میں تجربہ ہے وہ کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیس الٰہی اور بلا صیغہ صلیغ ہے تو تجربہ یہ ہوگا ”اللہ پاک ہے خود اس کو پاکی حاصل ہے پاکی حاصل کرنے میں وہ کسی کے محتاج نہیں ہے۔“

فی نعوت العہدوت: جبروت مہاند کا سینہ ہے جیسے کہ شہوت اور رحمت وغیرہ ہیں۔ انحال ذلہ سے بدنی تعان کے صفات سلیمہ مراد ہیں اور مکمل سلفیت سے پاری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ مراد ہیں اور یہاں فی نعوت الجبروت سے بھی صفات سلیمہ مراد ہیں، اثنائاً اللہ کا جسم نہ ہونا، غرض نہ ہونا، غیرہ صفات سلیمہ، صفات ثبوتیہ اور صفات نعوتیہ کی تفصیل الٰہی چہ پر آرہا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے اللہ کے تمام صفات مراد ہیں اور علامہ خیابانی لکھتے ہیں عن خواص الفصص میں شہد ہے کہ اللہ تعالیٰ ثابہ نقصان سے پاک ہے اور مسامحہ میں مبالغہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نقصان سے پاک ہے نقصان تو مجوزہ واللہ تعالیٰ نقصان کے شانہ ذات اور علامات سے بھی پاک ہے۔

والصلوة علیٰ نبیہ وآلہ

مستطاب علیہ السلام کی خیر و برکت و صلوات اللہ علیہ

(۱) دلیل نقلی: دلیل نقلی ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ میں جہنمی علیٰ فی کتاب لم ازور

الملئکۃ تستعمر لہ مذابح اسمی فی ذلک لکتاب او کما ذل علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ اس

حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ لایہ ذکر فرشتوں کی استفادہ کا مستحق بن گئے۔

(۲) دلیل عقلی: کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالی پاک ہے چونکہ انسان ضعیف ہے اتنے ہی ذات تک پہنچنے کے لئے واسطہ ضروری ہے اور وہی واسطہ عقیم ہو سکتا ہے اس بخیر ہر دروازہ بھیج کر کسی کے ذریعے اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنا چاہئے ہیں۔

(۳) دلیل عقلی: کتاب کا کلمہ چونکہ ایک بہت بڑا ذوقی خطر کام ہے شائد دل اللہ صحت دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ من صنف لفلان اشعبدت کہ جس نے کتاب کہی دو لوگوں کے لئے نیک بن گیا۔ صاحب الکتاب نے اپنی حفاظت کے لئے مسلوۃ لیا۔ مسلوۃ کے ساتھ سلام اس لئے نہیں لایا کہ:

قال الامام المحقق النووي رحمۃ اللہ علیہ افراد الصلوة عن السلام غیر مکروہ ولا یورد علی الشیخ تکرارہ الافراد علی التلویح التسلیم فالافراد فی الکتابۃ فقط ولیس فیہ تکرارہ۔

صلوۃ: وقت میں کہنی دعا ہے جب صلوۃ کی نسبت انسان کی پاسب کی جائے تو دعا درجہ اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو نزول رحمت مراد ہوتا ہے۔

شریعت میں صلوۃ: ارکان مخصوصہ کا نام ہے جو کہ خاص طریقہ اور خاص اوقات میں پائے جاتے ہیں۔

### الفرق بین النبی والرسول:

ہی۔ انسان بعث اللہ الی الناس لتبلغ الاحکام و لتعلم الشریعہ۔

رسول: انسان بعث اللہ الی انہم لتعلم الشرائع و معہ دین متجدد و کتاب متجدد۔

مترجمی وارد ہوتا ہے کہ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے نبی کہا تو رسول کیوں نہیں کہا؟

یہاں جواب یہ ہے کہ اس میں ہر اہل الاستہلان ہے کہ جدید کتاب کے اندر مسکرت نوٹ نہ کرے جس کی طرف اس لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول بھیجے ہوئے عام انسان کے لئے بھی استعمال ہو سکتا ہے جبکہ نبی صرف اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے انسان کا نام ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس وجہ سے نبی کہی کہ قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ تو نبی کا لفظ زیادہ استعمال کرتے ہیں جس طرح ہر نبی تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللہ و ملککم یصلون علی لہی"۔ پارہ ۲۵ سورۃ الزاب۔ "یذہبنا لہی جہنم الکفار" وغیرہ وغیرہ۔

المؤید بساطع صحیحہ الخ الحلیہ بمعنی تائید کی گئی ہے۔ اسم مفعول کی صورت میں یہی معنی ہوگا۔

اور جب اسم فاعل بنا جائے تو معنی یہ ہوگا جو تائید حاصل کرنے والا ہے۔

صحیحہ الخ صحیح صحیح ہے جنت کی اور جمع کی اضافت جب ہو جائے ضمیر کی جانب تو یہ ضمیمہ اشتراقی ہوتا ہے، یہاں فقہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ (۱) راجع ہے نبی علیہ السلام کی جانب۔ (۲) ضمیر راجع ہے اللہ کی جانب جب نبی علیہ السلام کی جانب راجع کہہ جائے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ظاہر صحیحین جو نبی علیہ السلام کی ہیں اس سے اس کی تائید کی گئی ہے۔ جب ضمیر راجع کیا ہوئے اللہ تعالیٰ کی جانب تو معنی یہ ہوگا وہ ظاہر صحیحین جو اللہ تعالیٰ کی ہیں یعنی خاص ہیں اللہ کے ساتھ ان سے آپ ﷺ کی تائید کی گئی ہے اور ساطع کی اضافت جو صحیح کی جانب کی گئی ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اضافت مثنیٰ ہو جس طرح عدم الغد ہے تو فقہر عبارت یوں ہوگی ای ساطع من صحیحہ۔

(۲) یا یہ اضافت ہے من لہن اضافۃ الصفة الی الموصول ای بالصحیح المصطفیٰ۔

اس عبارت میں نبی علیہ السلام کے معجزات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ جناب سید الکونین محمد ﷺ کے معجزات بکثرت تھے اور نبی ﷺ کے معجزات پر کتب کثیر لکھی گئی ہیں مثلاً العوالم اللدنیہ اور اس کی شرح ہے مدارج النبوة اور الشفاء فی حقوق المصطفیٰ، الکلام المبین فی رحمة المصطفیٰ۔ یا حضور ﷺ کے نئے سو معجزات وغیرہ وغیرہ۔

وعنی آلہ واصحابہ ہذا لا طریق الحق وحیدہ الخ

اور ان کی آل اور من کے اصحاب پر، جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح: اصحاب جمع ہے صحابی کی۔ ہدایہ ہادی کی جمع ہے۔ طریق کہتے ہیں اس راستہ کو جو پیدل چلنے کے لئے بنا اور۔ طوقی نظر ثنی سے، اس کے معنی زمین پر پاؤں مارنے کے ہیں۔

یہاں پر کلمہ ”علمی“ لایا گیا ہے تو اس کے ساتھ در کیا گیا وافضل اور شیعہ پر وہ اپنے لئے استدلال ایک موضوع حدیث سے کرتے ہیں وہ یہ کہ اس فوق جینی وہیں الہی بعینہ فہد جہاد کہ جس نے میرے اور میرے اس کے درمیان فصل لایا ”علمی“ کے ساتھ تحقیق اس نے ظلم کیا نہیں ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس عبارت میں ایک دوسری بات کی جانب بھی اشارہ کیا کہ الہی واصحاب پر راہ

دست ملوۃ یحییٰ صحیح نہیں ہے البتہ ماہاب نثر ہے۔ آں سے کیا مراد ہے اس سلسلے میں کئی اقوال مروی ہیں۔

(۱) آل سے مراد نبی کریم ﷺ کے ازواج مطہرات ہیں۔

(۲) آل سے مراد نبی کے تمام اہل و عیال ہیں۔

(۳) آل سے مراد ابوہاشم ہیں۔ (۴) آل سے مراد عقبائے مجتہدین ہیں۔

(۵) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل و عیال ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے

مَنْ لَقِيَ وَنَقَى لَهْوَ آلِي . (۶) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اہل بیت ہیں۔

تقریباً آدی کو کہا جاتا ہے جو حریمات سے خود کو بچاتا ہو اور کبھی وہ ہے جو اپنے آپ کو شہادت سے بچاتا ہے۔

### الفرق بین الآل والاهل :

آل استعمال ہوتا ہے اشرف کے لئے خواہ دنیاوی لحاظ سے شریف ہو یا اخروی مثلاً آل موسیٰ آل فرعون اور اہل کا استعمال عام ہے خواہ اشرف ہوں یا غیر اشرف۔

(۱) بعض حضرات کا توں ہے کہ آل یہ موضوع برؤسہ ہے۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ آل اہل میں اہل تھا، عدا کو امرہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا تو آل بن گیا پھر امرہ کو امرہ میں مدغم کر دیا گیا اس کے قانون کے ساتھ تو آل بن گیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اس میں اول تھا، واد کو امرہ کے ساتھ بدل دیا تو آل بن گیا۔ (۳)

اصحاب : اصحاب جمع ہے صاحب کی جس طرح اصحاب جمع ہے طاہر کی و اصحاب جمع ہے صاحب کی جس طرح انہار جمع ہے نہر کی۔ یا اصحاب جمع ہے صاحب جس طرح انہار جمع ہے نہر کی یا اصحاب جمع ہے صاحب جس طرح اشرف جمع ہے شریف کی اور صحابی عام طور پر دوست اور رفیق کو کہا جاتا ہے جبکہ شریعت میں صحابی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس نے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو، ایمان لایا ہو اور ایمان کی حالت میں وفات ہوا ہو اور

(۱) اس موضوع پر حضرت مولانا محمد موسیٰ راعی ہاشمی دہلوی رحمہ اللہ کا رسالہ "انجالی منہار جامع ہے جس کا نام

ہے "مناہج السجیل فی مباحث الآل والاهل"۔

دیکھتے عام ہے خواہ عامی کی آنکھوں سے ہو جس طرح عام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ فیہم اجمعین کا حال ہے۔ باطنی آنکھوں سے یعنی دل کی آنکھوں سے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام کلثوم رضی اللہ عنہ ایمان کی حالت میں وقت گزارنے میں اختلاف ہے، جیسا کہ کرام کے نزدیک وقت کا کوئی اندازہ مقرر نہیں البتہ یہ بات ضروری ہے کہ ایمان کے ساتھ دنیا سے رخصت ہو چکا ہو جیسا کہ اس واقعے سے اس بات کی تائید حاصل ہے۔

ایک صحابی آئے اور نبی علیہ السلام کی دربار میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ یا رسول اللہ ﷺ میں جہاد میں شریک ہو چاہوں یا پہلے ایمان لاؤں؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پہلے ایمان لاؤ، اس نے ایمان لایا اور بلند آواز سے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انک رسول اللہ اور جہاد کے لئے ایمان لائے تھی نکس گئے اور جاتے ہی شہید ہو گئے۔ کوئی زیادہ وقت دربار نبوی میں نہیں گزارا۔

اس وجہ سے ہم نے صحابی کی تعریف میں یہ قید لگائی کہ ایمان کے ساتھ ولایت پا گئے ہوں خواہ کہ وقت گزار چکا ہے زیادہ وقت۔ جن کو ایمان کے ساتھ موت نہیں ملے تو وہ صحابی نہیں کہلا سکتا۔

ہدایہ طریق الحق شارحین حضرات فرماتے ہیں کہ یہ صورت دلیل ہے حقیقہ عبارت کے لئے۔ صاحب کتب نے آں اور اصحاب پر درود کیوں بھیجا؟ تو اس نے جواب دیا کہ ہدایہ طریق الحق کہ وہ راستہ حق دکھائے والے ہیں تو قیاس اقترانی یہاں تک ہوتا ہے۔ صحابی کرام رضی اللہ عنہم راجح کے حداد اور حماۃ تھے یہ مغزی ہے جو راجح کے حداد اور حماۃ ہوتے ہیں وہ صلوات اور سلام کے مستحق ہوتے ہیں۔ یہ کبریٰ ہے نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کرام صلوات اور سلام کے مستحق ہیں اور باقی حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا "اصحابی کافحم باہم اھل بیتہم او کما قال النبی ﷺ"۔

کہ پھر صحابہ کرام خاندان کے مانند ہیں ان میں سے جس کی اقتدار کر دے کامیابی پاو گے ہی طرح صحابہ کرام کے فضائل میں اور بھی کئی روایات وارد ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "اللہ اللہ لہی اصحابی لا یغفلواہم من بعدی عروضا او کما قال النبی ﷺ"۔

حداد جمع ہے ضرور اس کا "عاد" ہے جاہلیت کے دور میں ہیں پہلے معنی امصال الی المظلوم اور دوسرا ہے اولاء الطریق یہاں پر دوسرا معنی مراد ہے۔

حماۃ حق ہے حرمیٰ کی حق کا تحفظ اور اس کے برائے کفر

خو بعد ازاں سب علیہ الشریعہ و لاحکمہ و اساس قواعد عقائد الاسلام ہو عہد  
التوحید و انصافات نبویہ و بالکلام المحیی عن عیہ ہفت تشکوک و ظلمات الاولیاء  
و من المحصر المسمی بالمشافہ للادامہ اہمہ۔ قلوبہ عباد الاسلام بحم احلہ و تدریس  
عمر السبکی علی نقلہ۔ جسہ فی دار السلام۔ بتسلیل من ہذا لقر عسی غرض لقرائتہ  
و دروز القوائد فی حصص حصول ہی لاسس قواعد و اصول۔ و انشاء نصوص ہی للہدی  
حوائر و فترص مع غایہ من التضح و التہطی و بہایہ من حسن العظم و التزیین  
لمحاربت ان شر حہ نہ جہ نفس محمدانہ و من معضایہ و شہر مضرانہ، و بظہیر  
مکتوباتہ، مع لویہ لکلام فی سقیح و تنبیہ غفر اسرہ فی موحیح، و تحقیق  
للمسائل غث و سفوف، و تدقیق للذلائق الرمحیر، و تفسیر لتساقد بعد سہیہ، و  
تکثیر لتفوائد مع تجوید، و ایاد کسلج الفوائد علی الاذلة و الاعلان، و محتاجیہ عن  
طلوعی الافصاد الا فساد و لا حلال و لا حلال و لا حلال و لا حلال و لا حلال و لا حلال  
العصۃ و السداد و هو حبس رہم و توکل فی۔

ترجمہ: اور زہد و سلوک کے بعد اعراض ہے شریعہ الشریعہ و ما حکام کی پیروی اور حق کا اسام  
کے قواعد کی جڑ علم التوحید و انصافات ہے۔ جو انہوں نے ساتھ ساتھ سے۔ دو اہم نام اوجوہات کی  
آریوں اور ان کی غنیمتوں سے نجات دینے والے۔ اور یہ (اعراض ہے) اگر یہ بات نامعلوم  
اسلام کے پیشرو، غم المصنف وادین مولیٰ اللہ تعالیٰ و السلام میں بن کا یہ بتلوا، سے عقائد  
اٹکی یہ مختصر رہے۔ اس کی کہ حق اور حقیقی باتوں پر مشتمل ہے۔ انکی نظار کے ضمن میں یہ دین سے  
لے لے لے اور اصل ہیں۔ اور انکی نظار کے ضمن میں یہ دین کے لئے ہو اور حقیقی ہیں۔ بھائی  
کات۔ بھائی کے بعد اور آخر کی بھائی و تریب کے ساتھ جو میں نے، اور کیا کہ میں کی بھائی  
نصوں جو میں کی بھائی و تریب کے ساتھ جو میں نے، اور کیا کہ میں کی بھائی  
کی لکھا جاتی باتوں کو حیدر ہے۔ اور ان کے چہرہ باتوں کو حیدر ہے۔ اور ان کے چہرہ

کرنے کے ساتھ اسکو منع کرنے کے دوران اور متعدد پرستہ کرنے کے ساتھ کام کو واضح کرنے سے دوران اور مسائل کو عبادت کرنے کے ساتھ انہیں بن کرنے کے بعد اور دل کی بارہا بیان بیان کرنے کے ساتھ انہیں روانہ سے پاک کرنے کے بعد اور مخصوص مسائل کی تفسیر کیا تھا ایک تفسیر کے بعد اور زیادہ سے زیادہ طریقہ باتیں بیان کرنے کے ساتھ قرآن یعنی مشورہ و روانہ سے عزت کو خالی کرنے کے ساتھ معصوم کا پہلا نمونہ ہونے کا کام کو طبع دینے اور طبع دینے کا اکتاہٹ میں جتا کرنے سے اور نگار کشی اختیار کر کے ہونے سے نہایت ساری کی دونوں جانب الخب اور بجا افتخار سے۔ اور غرضی صحیح بات کی طرف رضائی کرنے والا ہے اسی کے ذریعے لطیف سے حکمت اور بات کی درجہ ہونے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تقریر: (ق) بعد: یہ کلام کے ایک اسب سے دوسرے اسلوب کی طرف انکشاف کے لئے بطور فصل لایا جاتا ہے اور ان منہج سے اس کو "فصل الخطاب" کہا گیا ہے۔ بعض حضرات مفسرین نے قرآن کریم کی آیت "وآمنوا بالحکمۃ وفصل الخطاب" کی تفسیر اسی سے کی ہے کہ اس سے مراد حکمنا بعد ہے۔

سب سے پہلے اپنے خطبے میں امام بعد کہنے والا کون تھا؟ اس سلسلے میں حدود اقوال میں چنانچہ حضرت راد علیہ السلام، قیس بن سعدہ، عثمان بن مالک، کعب بن نوفل، عرب بن قحطان، قرآن کے علاوہ حضرت یعقوب، حضرت حبیب، حضرت آدم، شیخ الاسلام، ان سب حضرات میں سے ہر ایک کی طرف یہ منصب ہے کہ انہوں نے یہ کلمہ پہلے کہا ہے۔ ان اقوال کا مجموعہ ان اشعار میں ہے۔

جو علی الخلف اما بعد من کان باذن<sup>۱</sup> لعل الخوان وداؤد العرب  
وکانہ نہ فصل الخطاب وبعده فقیس، فسمان لکعب لبعرب  
روی الدار فقیس ان یعقوب لالہا وقیل الی ایوب آدم نسب

تفصیل کے لئے دیکھئے النجم لحدی مباحث اما بعد، ص ۸۵۵

ان قوال میں واضح یہی ہے کہ حضرت داؤد نے سب سے پہلے یہ کلمہ کہا ہے۔ ملاحظہ کریں اس کو ترجیح دی ہے اور جبہ کے نزدیک یہی بات پسندیدہ ہے۔

شرعی اعتبار سے بھی خطبات اور رسائل میں امام کا استعمل کرنا متعین بلکہ سنت ہے چنانچہ نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم بھی قطعات اور دیگر سرکشی میں اہل بعد امتحان کیا کرتے تھے۔ چنانچہ اہل نوہوی شرح مسلم میں حضور ﷺ نے خلیج کے قریب میں فرماتے ہیں "لید منجاب قول اما بعد" اسی حسب الوعد والجمعة والعید وغیرہا (شرح نووی ص ۱۸۵/۱)۔

اسی طرح حضرت خلیفہ، راشدین اور دیگر صحابہ کا کئی ایک عمل رہا ہے جس کے مزاد تمام مسیحین کا جمالی عمل ہے کہ بڑے کبیر "ابو" نقل کرتے ہیں۔

عقل و قیوس کے اعتبار سے بھی "الابعد" کا لازماً مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال ہوتا ہے تو دونوں اسلوبوں کے فرق کی وجہ سے وہ معنوی فرق کا مقام ہے اور معنوی لہجہ فطری نعل و محتضی ہے جو کہ "الابعد" سے آتا ہے لہذا "الابعد" کے لگانے میں لفظ معنی کے معاین ہو جائے گا۔ (انجم المسند فی مباحث المابعد ص ۲۵۰۲)

ابعد سے پہلے وار سے یہ وار ناخلف ہے، ناقص معطوف طبع ہے اور یہ معطوف ہے۔ اکثر افسر وار ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہاں پر ولا عاقلیہ تو معطوف اور معطوف طبع کے درمیان مطابقت لازم ہے جبکہ یہاں پر مطابقت نہیں ہے کیونکہ پہلا انشاء حمد ہے اور بعد میں انشاء ہے تو یہ عطف الاعراب علی لائن ہے اور یہ عطف غیر صحیح ہے۔

جواب یہ ہے (۱) عطف: اخبار علی الانشاء صحیح ہے کام حرب میں مستعمل ہے اور یہ فیخرج کلام نہیں ہے۔ (۲) عطف: نے یہاں پر ایک قمر انشاء لمدح لغم استعمال کیا ہے اور یہی مراد ہے تو عطف الانشاء علی الانشاء صحیح ہے۔ (۳) یہاں پر صاحب کتاب اخبار عن المعتمد کرتا ہے تو سب عطف اخبار علی الانشاء صحیح ہے۔

و بعد از این مبنی علیه الشرائع الح ترکیب. این حرف مشبه با فعل مبنی العلم و غیره است. کما اسم.

سوال : عزیز! میں فاد یا عامر دو کھانسن کا خدو بھی کچھ نہیں پاتا نہ کہ وہ کھانسی کیسے ہوگا تو انھیں اچھا نہیں کیا تو انھیں ہوگا تو انھیں مطلق نہ کر نہیں دیا جرات ہوگا تو انھیں شراب نہیں ہے تو یہ کونسی فاد ہے؟

حجاب ایسا ہے جو عورت کے لیے ہے، نہ کہ عورت کے لیے ہے اور نہ عورت کے لیے ہے۔

(۲) یہاں بعد ظرف زمان لگا شرطیہ کے معنی یہ ہے کہ ایسا ظاہر غرضِ المحبت والاصول۔



(۲) لاء کا ذکر تو صحیح احادیث کی وجہ سے کیا گیا ہے، مسخنین حضرات! بعد کیا کرتے ہیں تو اس نے تو صحیح یا کلمتین ہے اور بھی نہ دیکھو اور تو صحیح کہتے ہیں طعن غیر المذکور مذکوراً۔

مسی علیہ السلام البشیر سے لے کر ران المصنوع تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے منہ بیچہ ذیل افروض ہیں۔ (۱) اس فن کا درجہ کرے گا۔ (۲) اس علم کا نام بتائے گا کہ اس علم کا نام کیا ہے۔ (۳) تعدد و اسرار بتائے گا کہ اس علم کے دیگر نام بھی ہیں۔ (۴) رافع اعتراض کرے گا کہ یہ کوئی سوال کرے کہ تم نے اس فن میں شروع کیا باقی فنون بھی تو ہیں۔ ان میں کیوں شروع نہیں کیا؟ تو مصنف دھم دھم کرے کہ اے وہ ہے میں، اے نعم، اے صلوات پر تو مثریت کی امانی اور خیال ہے اس لئے اس فن میں شروع کیا۔ (مبہنی) بحث میں کہتے ہیں مابین علیہ غیرہ۔

الشرائع۔ یہ تیغ ہے شریعت کی اور شریعت کہتے ہیں ما جعل اللہ لعبادہ من التذین ليقال له

الشریعة۔

اور علم شریعت سے مراد کیا ہے اس مسئلے میں چند اقوال مروی ہیں۔ (۱) علم الشرائع سے مراد صحیح علم، فقہ، حدیث، تفسیر، احکام وغیر ذلک اور علم الاحکام سے مراد فقہ اور علم اصول فقہ مراد ہوں۔ جب یہ مراد لیا جائے تو یہ مخصوص بعد التعمید کے قبیلے سے ہو کر عطف الی اس علی نظام ہوگا۔

(۲) علم الشرائع سے مراد القرآن و سنت ہے۔ در علم الاحکام سے مراد علم الفقہ ہے۔

(۳) علم الشرائع سے مراد مسائل کلیہ اور علم الاحکام سے مراد مسائل جزئیہ۔

احکام جمع ہے نعم کی اور تم کہتے ہیں عظام اللہ تعالیٰ المتعلقین بالعدل المکلفین اور مراد احکام

سے فرض، واجب، مستحب اور مکروہ وغیر ذلک ہیں۔

یہاں پر نکتہ نے ظاہر خیالی کے خواستے سے ایک تھکا لگایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ای علم يعرف لہ

ذلک۔ اس سے ایک تو علم کا اذکار مضمود ہے۔

سوائے وارد ہوتا ہے کہ کرنے علم حقائق، اسلام کو علم اتوحید و صفات کہ یہ تو تم نے کلی کو جزو کا نام دیا

وہذا ہل؟ جواب: ہاں، مراد یہ ہے کہ ای علم يعرف لہ ذلک کہ اس علم نے ساتھ علم اتوحید

و صفات کا پیرچہ مضمود ہے۔

سوال۔ اس میں تراویح ساقر مثلاً کرب اللہ کا کھانا ہونا درمستند مذہب قبر و غیر ذلک بھی بیان کیا ہوا ہے تو تم نے اس کے ساتھ کیوں نہیں کیا؟ جواب۔ یہ مسئلہ اس فقہاء اور بغیر ذی مسئلہ ہے اس نے اس غلط کام میں ہم بخیر و لذت رکھا۔

لعمری۔ یہ باب افعال ہے الیٰ الیٰ یعنی ایجاد یعنی توبہ، غنا اور ہم قائل و مینہ ہے یعنی توبہ دینے والا۔ فیما ھب، فیما ھب کی جمع ہے جس کے سنی خلعت اور سید کے میں۔ فیما ھب کی اقسامت متکرب کی جانب احدۃ العتبہ و الیٰ العتبہ کی قبیل سے ہے۔

سوال۔ تمہیک ہے کہ اس کا بھی مرتبہ بلند ہے اس وجہ سے میں نے اس میں شرائط کیا لیکن میں تراویح کے لئے ہی کرب تو کیوں نہ کر آیا؟ جواب۔ اللہ المصنف علیٰ لہذا المصنف چونکہ اس کا مصنف و ہے تو کتاب بھی پڑی ہے ہوا میں نے دیگر متون کے مقابلے میں وہی کتاب کو ترجیح دی۔

سوال۔ اسے دینے عام دین تو متین بھی لکھتے تھے متین کیوں نہیں لکھا؟

جواب۔ وان المختصر النعمیٰ بالعقائد الخ۔ کہہ رہا تھا جواب۔ یہ کہ اس متین کے اندر ایسی خصوصیات تھیں جس کو دیگر تراویح نے اس کو پہنچایا۔ دراصل یہاں سے کہ ہو حسنی و بعد الوکیل تک مختلف اے کی اغراض و مقاصد ہیں۔ (۱) یہ کتاب شریعت و دینوں پر مشتمل ہے۔ (۲) یہ کتاب شریعت ہے اھل کی۔

(۳) دفع آیت و حم کا ہے وہ یہ کہ کسی نے اس طرح یہ کہ قرآن کے قلم کتابوں کے مقابلے میں اس کتاب کو کیوں ترجیح دی؟ جواب۔ اس میں اھل کا مصنف بہت برا ہے۔ اور قراءۃ علماء الاسلام میں اس وجہ سے میں نے اس کتاب کا انتخاب کیا۔ (۴) ترمذی جانتے ہیں کہ اس میں میں نے اس ترمذی کے ساتھ بحث کی ہے۔ عقائد لائے ہیں اور بعد میں انھیں و علیہ و آری۔

نہایت پر ایک قسم کی خود پسندی ملی تھا کہ حق کے طرف سے شائد بھی ایک غیور انسان ہوتا ہے تو خود پسندی سے بچنے کے لئے توبہ انی اللہ فرما کر کہنے گئے کہ ہو حسنی و بعد ہو کہیں۔

(۱) ایمان و ایمان میں یہاں پر ایک جملہ ہے، یہ بھی اس کا ہے۔ یہ کہ اعلیٰ لکھ دیکھ۔

وان المختصر: اہل حق وارد ہے۔ کیا یہ کتاب مختصر۔ مرامی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر کی طرح ہے۔ یہ مقام کے مقابلے میں تحقیق کی طرح مختصر ہے؟

جواب: نہیں بلکہ اس کے مختصر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کتاب میں عقائد انحصار کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں اور غریب و نالی قس فی آپ نہ کہ کسی اور متصل کتاب کی مختصاری کی ہے۔

سوال: وارد ہے آپ نے اس کتاب کا عقائد میں کیوں ذکر؟

جواب: یہ ہے کہ اس کتاب میں عقائد کے علاوہ اور کچھ نہیں فقہ عقائد کی دیگر کتابوں میں عقائد کے علاوہ اور کچھ مباحث ہوا کرتے ہیں۔

ہمام الرحمن العقبہ و قبل من بقصدہم الداس لحرانہم۔

لذوہ ای مفتلہم والقدوة بضم الفاف من بقصدی بد غیرہ۔

سبحہ الخلة و تدبر النجم النکوب، و لعلہ والدین شہ واحد الا اناس حیث نہ یجمع

عبد الداس او من حیث قد یجمع فی النکت لمہو مثلاً ومن حیث نہ یطاع لمہو مثلاً ومن حیث

اہ ضربہ لی و صولہ اللہ لمہو ضربہ۔

محقق کی کتاب کا خلاصہ ہے آپ ۳۱ مہجری کو پیدا ہوئے اور ۱۲۷۷ کو سر قدس وقت ہو گئے۔ انجلی مشقی اور زہد زبان تھے۔ صاحب تصنیف عام تھے۔ فقہ اور حدیث میں خاص مہارت حاصل تھی۔ آپ صاحب باب کے استاد تھے۔ آپ کو کئی س لے کہا جاتا ہے کہ نصف ترکستان میں ایک شہر کا نام ہے۔ آپ فرامات حدیث میں اسناد کے ساتھ پرانہ تھے اور سوس میں یونس اور زید کے مشرق تھے۔ آپ مذہب سے ہیں مشہور ہے کہ یوسف دہلوی صاحب اشعار جو رائدہ بخاری کے وزیر اب کو غلط کیا۔ اس نے کہا کہ کون ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ وہ اُس نے کہا۔ انصاری، آپ نے فرمایا: انصاری لا یصرف۔ انہوں نے کہا اذ انکر صحت۔

اعنی اللہ فرحتہ فی ذوالسلام علیٰ یہاں یعنی اعلاء باب کمال سے ہے اور چاند اور لہر کرنا۔

درجہ انجلی مرتبہ، ذوالسلام کے معنی جنت کے ہیں اور جنت کو ذوالسلام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ

۱۔ انہ جنتی کے اسماء فضی شہ سے ہے یعنی لفظ کا معنی یہ ہمام کے معنی سماجی کے ہیں تو ذوالسلام کے معنی

سلاطین والے گھر کے مہمان میں اللہ کی جانب سے سلام ہوگی۔ یا جو لوگ جنت میں ہوں گے۔ ایک دوسرے پر سلام کریں گے۔ یا فرشتے ان پر سلام کریں گے، یا یہ جنت میں سلامتی کے ساتھ رہیں گے۔ ان تمام درجات کی بنیاد پر جنت کو دارالسلام کہا جاتا ہے۔

غیر: غفرۃ کی جمع ہے اور غفرۃ کہتے ہیں اس سفید نشان کو جو گھوڑے کے ماتھے پر ہوتا ہے، یہ گھوڑے کے عمدہ اور باہرکت ہونے کی نشانی شمار کی جاتی ہے، بعد میں یہ لفظ عذابی کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔  
فرائد: فرائد جمع ہے غریۃ کی اور غریۃ بڑی اور بہترین معنی کو کہا جاتا ہے۔ جو پیپ سے تیار تھکے۔ اس خواب کی وجہ سے وہ عمدہ، بڑی اور قیمتی ہوا کرتی ہے۔

ضمول: ضمول جمع ہے فصل کی اور فصل دو ہے جو دو کلاموں کے درمیان لایا جاتا ہے جس کا پہلا کلام دوسرے کلام سے جدا اور قطعہ ہر اور اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ اس نازل والے کلام کا بعد والے کلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

واحدانہ: ضمول جمع ہے جس کی اور نص یعنی ظاہر والعموالہنا القرآن والسنة۔ یعنی کتاب میں محمد جگہ قرآنی آیات اور احادیث بیان ہوں گے۔

یقین: یقین کہتے ہیں الاعتقاد المعازمۃ لموافق الواقع۔

ضموم: ضوم جمع ہے ض کی اور ض کہتے ہیں گھینے کو، یعنی وہ عید جو انگوٹھے میں خوبصورتی کے لئے لگاتے ہیں۔ اگر تصدیق میں غیر احتمال نہ ہو تو اس کو جرم کہتے ہیں پھر یہ اعتقاد یا اللہ کے موافق ہوگا یا نہیں اگر نہ ہو تو جمل مرتب اور اگر مطابق ہوگا تو ذاکل کرنے سے ذاکل ہوگا یا نہیں، لہذا کو تھیلہ اور جانی کو یقین کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہو تو اس کو شک کہتے ہیں، جبکہ جانب الیقین کو یقین اور موجود کو وہم کہا جاتا ہے۔ مع غایۃ من التفسیر: یہ حرف ہے اور حال ہے اشرار کی ضمیر سے اور نتیجہ کا معنی ہے صفائی اور درست سے زائد شائیں کا، جذبہ یعنی ستورہ اور اصدرا کرنا اور نامناسب چیزوں سے خالی کرنا، یہاں یہ کچھ استعارات بیان کئے گئے ہیں۔

استعارہ: صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کی تشبیہ دی ہے درخت کے ساتھ یہ استعارہ مکتوب یا استعارہ بالکتاب ہے اور درخت کے ساتھ مناسب شائیں ہوتی ہیں یہ تشبیہ اور ان شایوں کے ساتھ

مطلوبہ لازم ہوئی ہے یہ استدلال ترشح ہے۔

تفہیم لغت میں لغت جبرائیل نامہ میں ڈالنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ذلیف الکلمات متونہ المعانی متونہ الدلالات عیسٰی ما یفرضہ العقل اور ترتیب حبیہ میں جعل کل شیء فی مرتبہ۔

محاولہ:۔ مادل فعل ہے باب مفعل سے حوالہ معاون محاولہ ان کے ملتی ہیں ارادہ کرنا اور یہاں یہ فاء جزئیہ ہے اور شرطہ ان کے لئے محذوف ہے ای اذ، کما الامر کذلک فحوالہ ان

الشرحہ شرح حوالہ:۔ اور یہ فاء کا باجہ مسبب ہے اور مانگس جب ہے، یعنی جب بات اسکی آتی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں شرح نگہوں۔ یفصل مجملہ بین مفعلاتہ و یظهر مکتوباتہ و یشتر مطوباتہ۔

یفصل فعل ہے اور شرح ان کا فعل ہے اور مجملہ ان کا مفعول ہے یہ جمع مونث عام ہے اس لئے ان کی حالت فاعلی حالت جری کی تابع ہے۔ اور اسی طرح مبین مفعلاتہ بھی ہے۔ مفعلات جمع ہے معصیت کی جس کا معنی ہے مشکل اور لایحل مسئلہ۔ مکتوباتہ بمعنی جھگی باتیں۔

یہاں سے شارح دمرائد کا مرض اپنی شرح کا طریقہ کار بیان کرتا ہے اور کچھ استعارات کا تذکرہ کرتا ہے۔ یہاں پر شرح کی تعبیر دی گئی ہے آدمی کے ساتھ یہ استدلال ممکن ہے اور آدمی کے ساتھ کرنا مناسب ہے یہ تجویز ہے اور کرنا کے ساتھ ہونا یہ لوازمات میں سے ہے یہ استدلال ترشح ہے۔

قوله متعاطیاً عن طولی الاقتصاد الاطناب والاخلال۔۔۔ الخ۔۔۔ ومع الوکیل الخ  
وکیل اللہ کا اسم مطلق ہے اس کے معنی کارساز کے ہیں۔ معتزلہ میں سے ابوحنیفہ بن سنان کا مذہب ہے کہ وکیل کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر بھی نہیں کہ وکیل ماکل کو محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں، لیکن یہ مذہب ظاہر المقلدان ہے کہ قرآن کریم میں وکیل کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوا ہے۔

متعاطیاً بمعنی پہلی جان کو پہنا یہ تعارف متخالف تجاملاً سے ہے بمعنی میانہ روی۔ یہ باب الاعتدال کا مصدر ہے۔

یہاں پر الاطناب کا لفظ آیا ہے اس پر تینوں ترجموں پر غور کیا ہے اور ان صورت میں یہ طور علی الاقتصاد سے بدل واقع ہوگا اور حالت نقل میں یہ خبر ہوگا اور اس کے لئے جنوداء محذوف ہے جو جمع ہے اور منصب کی صورت میں غنی شخص محذوف زائد ہائے تاء طاب ان کا معنی ہوا جائے گا۔

اعتراف: اس عبارت کی طر سے تو خود پسندی معلوم ہو رہی ہے جو کہ مصنف کی شان میں نہیں۔  
 اس اعتراف سے بچنے کے لئے قرآن شریف نے کہا کہ واللہ لہادی الی سبیل الرشاد کہ یہ اللہ کی توفیق سے ممکن ہے۔ ہو حسی ہو مبتدا حسی خبر مع فعل مدنی الو کول قائل ہو مخصوص بالمذہب۔  
 اعتراف یہ ہے کہ ہو حسی و نعم الو کول کی ترکیب غلط ہے کیونکہ حوسنی جملہ خبریہ ہے اور نعم الو کول یہ انشاء ایہ عطف الانشاء علی الجملة الخبریہ ہے اور یہ صحیح نہیں ہے؟

جواب: (۱) عطف الانشاء علی الخبر کو آپ نے غیر صحیح کہا جبکہ صاحب لغز اس کہتے ہیں کہ یہ عطف صحیح ہے کیوں کہ اس قسم کی مثالیں کام عرب میں ملتی ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی صاحب لغز اس نے کھنکھ ہے کہ نعم الو کول جملہ انشائیہ نہیں ہے جس طرح خبر الرمل اور فی الرمل میں صدق اور کذب کا احتمال ہے۔ اسی طرح اس میں بھی صدق اور کذب کا امکان ہے اور جس جملہ میں صدق اور کذب کا خیال ہو وہ جملہ خبریہ ہوتا ہے لہذا یہ جملہ خبریہ ہے لہذا خبریہ کا عطف خبریہ پر واقع ہے۔

(۳) اگر آپ کہیں کہ یہ جملہ انشائیہ ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ بھی جملہ انشائیہ مستقل ہوتا ہے اور بھی جملہ خبریہ۔ (۴) حوسنی یہ انشاء ہے لیکن یہ انشاء توکل کے لئے ہے اور نعم الو کول بھی انشاء کے لئے ہے۔  
 (۵) حوسنی خبریہ ہے اور نعم الو کول ای مقول فی حلفہ مع الو کول لہذا یہ بھی جملہ خبریہ ہوا۔ تو یہ عطف خبریہ کا آیا جملہ خبریہ پر۔ (۶) یہاں پر یہ عطف الفصہ علی الفصہ ہے اس سے مراد وہ عطف ہوتا ہے جس میں خبر اور انشاء کی طرف اتفاق نہیں ہوا کرتا۔ (۷) یہ ترکیب اوفیٰ القرآن ہے لہذا جہنم والنار المہادی لہذا اس ترکیب میں کوئی نقصان نہیں۔

وَاعْلَمُوا أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَّبِعُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى طَرِيقَةً  
 وَتَحْتَمِلُ مِنْهَا مَا يَتَّبِعُ بِالْإِعْتِدَادِ وَتُسَمَّى أَسْلُوبَةً وَاعْتِدَادِيَّةٌ وَتَعْلَمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلِ  
 يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامَ لَهَا أَنْهَا لَا تَسْتَعِذُّ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ  
 إِلَيْهِمْ عِدَّةُ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ ۖ أَيْهَا وَالْقَانُونِ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّغَاتِ لِأَنَّ ذَلِكَ  
 أَشْهُرُ مِنْ جِهَةِ الشَّرَفِ مَقَاصِدُهُ ۖ

ترجمہ: نہ تو چاہئے کہ احکام شریعہ بعض تو وہ ہیں جو حق کی حیثیت سے قلعن رکھتے ہیں اور انہیں خرمیہ اور مصلیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے قلعن رکھتے ہیں اور انہیں مصلیہ اور اعتقاد یہ کہ جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے قلعن رکھنے والے علم و شریعت و احکام کہ جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بالے حاشیہ کے تحت آتے ان ہی ( احکام عملیہ ) کی طرف بہت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے ( قلعن رکھنے والے حاشیہ ) م التزمیہ والنسوت کہ جاتا ہے کیونکہ یہ ( توحید و صفات کا مسئلہ ) اس لحاظ کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور ان ہی کے قصور کی مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تقریر: محترم۔ اظہار سے مقصود طالب العلم کو یہ اور کرتے ہوئے ہے کہ وہ پہلے سبق کو یاد رکھ کر آئے والے سبق کو مشق سے لے۔ اور اس شارح "اعلم ان احکام الشرع الیٰ لد کائنات الارض" سے وہ ہیں۔

(۱) وہ علم غلط نہیں ذکر کرتے، بلکہ ایک علم الشرائع اور دوسرا علم التوحید والمصافات تو یہاں ہے ان دونوں علموں کی تفصیلی بحث ہوگی۔ (۲) یہ کہ ان دونوں علوم کی یہ تفسیر ذکر کرے گا کہ علم الشرائع کو علم

مشرائع کیوں کہتے ہیں اور علم اصناف و امتیاز کو عام کیوں کہتے ہیں۔

احکام - حکم کے کئی معنی ہیں، اثر مرتب، وقوع اور ن وقوع کا، دواک، خطاب اللہ تعالیٰ سے اور نسبت نامہ خبری۔ اور اصطلاح میں خطاب اللہ تعالیٰ المتضمن بالمحال العکسین۔ جب احکام کے ساتھ الشریعہ کا قبلہ لگایا تو معلوم ہوا کہ اس سے وہ احکام مراد ہیں جو قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں۔ تو یہ احکام دو قسم پر ہیں۔ (۱) جن کا بابت شریعت پر دستور ہوں جیسے الصلوٰۃ للرضی، والصوم للرضی و غیرہ۔

(۳) اور یہ کہ عقل کے ذریعے معلوم ہونے والی باتا شریعت نے راستے سے ہو چکے ہیں اور وہ دیکھ لیتی ہے۔

ہم ان کے لیے جو یہ شریعت کو تسلیم اور مقصود ہوں، اس سے ہم درود ابراہیم (علیہ السلام) میں جو کلمات لکھے ہوئے ہیں، جیسا کہ فرقہ، واجب، مستحب اور سنت، ملحوظ رہے۔

مفسرین و روایے کہ جب غسل سے مراد تکلف کے اعمال ہیں تو : ہاتھ کی مساجد اور اعمال حسنہ وغیرہ  
نفل سے ہیں اور ایسا خشک کلام نہ رہا۔

شماره نے خوب اپنا کام کیا۔ قصداً شریف سے نہیں کہا کہ وہ اس سے مراد انسانی اور خلیفہ سے مراد صحیح النعمان والا نہیں ہے کہ، اور ایشیاء میں جو کہ قرض و عہد اور سنت وغیرہ۔

سہاغا پہنچا جس من تعصبہ پہ تو اس دلا تارہ۔ یہ جس بلعیر آپ نے یا تو آپ نے  
 پہنچا کہ وہ عمر یوں ذکر نہیں کیا؟ جواب: یہ ہے کہ عظم شریعہ بہت زور دینا چاہتے تھے اخلاقی و علم و تصوف  
 وغیرہ وغیرہ لیکن ہم یہاں ہم الامور ہم اس طریق کی بحث کرتے ہیں نہ صرف ان دونوں کو ذکر کیا جائے وہ  
 دوسرے۔

فرعیه فرعیہ ۱۰۰۰ سے ۱۰۰۰۰ تک کے لئے مخصوص ہے۔

عمیقہ لایہا تعلقی بالعدی - اعتدال دھاری ہا ربط قسری کرہا ہا ہے ۔

یہاں ایک ڈیڑھ لاکھ سے زائد لوگ رہتے ہیں۔

**سوال:** غلام الخادم و عہد انحصار و نصرت کیوں کہتا ہے؟ اس کا جواب دو علم اتفاقاً اور علم ایجاب

اب اسباب پر اس وجہ سے کہ عقائد میں لاتین بحث کی توجیہ اور معائنات ہوئے تھے، جو اسے نئی دوسری نام سے موصوفی کی تھی۔ اور یہ تسمیہ اصل پر مبنی رہا ہے۔ اسی مرتبہ علم و شراعیع کو یہ نام ملنے لگا جو یہ کہ اس کی پہچان ضرورت کے واسطے ممکن ہے۔

فَوَلَدَ كَانَتْ الْاَوْتَمُ مِنَ النُّصَحَةِ بِالنَّبِيِّ وَمَوَانِ اللَّهِ لِعَلِّي عَلَيْهِ اَجْمَعِينَ

تبدأ هذه المائدة بـ **بركة صحبة النبي** صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بمراده وتخليد المواقف

الاحتياجات منكم في المرحلة الأولى لفقدت مستغنى عن يدوي الحسني

اندر بهمن ابرنا و السیولاً. و تقریر عقاید الفاروقی و اصولاً انری ال حدیث الثانی



بین المسلمین والنبی علی نعمة النبی وظهر اختلاف الآراء والمیل الی البدع  
والاھواء وکثرت الفتاوی واولی القعات والرجوع الی العلماء فی المہذبات فاشتغلوا  
بالضر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمہید لقواعد والاصول وترتب  
الابواب والفصول وتکثیر المسائل بادلہا ویراد الشیہ باجوبہا رتبعین الاوضاع  
والاصطلاحات وتبیین المذاهب والاختلافات وسماوا ما یفید معرفة الاحکام  
النفسیة عن ادلتها المنطوقیة بذلفہ . ومعرفة احوال الادلة احمد الامی الادلتہا  
الاحکام باصول الفقه ومعرفة الفقه عن ادلتها المنطوقیة بالکلام .

ترجمہ : اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بترتیب) نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت اور  
آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات نہ پیش آنے اور قابل  
الحاجت سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علوم اہم  
اشریح و احکام اور طریقہ التوسیع والصفات (توسیع کرنے اور باریک بینی سے دیکھنے اور  
ادانہ کے مسائل کی جزئیات اور کلیات کی کھل میں بیان کرنے سے مستثنیٰ اور بے نیاز تھے۔  
یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان (اعتقادی) نئے نورانک دین پر غلبہ نہ ہوا اور وہیں کا  
الکفر اور بدعت و خرافات نفس کی طرف وگن کا میلان نہ ہوئے۔ نئے مسائل اور  
ان کے بارے میں سو کے فتویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف فرہنگ کا رجوع چھ گیا ہو  
نہ کہ کرام تفسیر و استدلال، اجتہاد و تقلید اور قواعد اصولیہ تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب  
دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواب  
میت دیکھنے اور اصطلاحی الفاظ کو خاص خاص معنی کے مقابل میں (مستثنیٰ کرنے اور  
بہرہ و اختلافت برحق کرنے میں لگ گئے۔ انہوں نے اس صحرایہ جو تعمیل دلائل کے ساتھ  
دعوتِ حنیفہ کی معرفت مل کر کے قائم رکھا۔ جو اہل کفر کے ان احوال کی اجمالی معرفت  
میں سے جو منہج احکام میں اس کا اصول فقہ نہ رکھ۔ اور جو تعمیل دلائل سے عقائد کی معرفت  
دعا کرتے اس کو بے کار رکھا۔

مکرم حج نازلہ کائنات الاوائل الخ یہاں سے ایک اعتراض کا دفع ہو رہا ہے وہ یہ کہ آپ نے عمر الکلام والحدیث کو اس کی اور بنیاد اور قواعد اسلام کہا حالانکہ علم الکلام نبی صلیہ السلام کے زمانے میں موجود نہیں تھا یہ تو بدعت ہے۔ جو آپ یہ ہے کہ نبی صلیہ السلام کے زمانے کے لوگوں کو اس کی ضرورت نہیں تھی رفت رفت جب نبی صلیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا اور لوگ نبی صلیہ السلام کی صحبت سے محروم ہوئے گئے اور وقت گزرتا گیا گئے سے اختلافات اور حوادث شروع ہونے لگے اور اسی حالت میں علماء اہل سنت والجماعت نے اس علم کی ضرورت محسوس کی۔ دور نبی کریم صلیہ السلام کے زمانے میں یہ اختلافات نہیں تھے یعنی ایک تو ان کے عقائد صاف صاف تھے صحبت نبی صلیہ السلام کی وجہ سے دوسرا وہ زمانہ آپ صلیہ السلام کے زمانہ کو قریب تھا، لہذا اسی وقت رکات زیادہ تھے اور شیرا یہ کہ اگر ان کو ضرورت پڑتی تو ان کے پاس اللہ لوگ موجود تھے جن کی طرف وہ عزت جنت کرتے لہذا ان کو ان دہلیوں کی تدوین کی ضرورت نہیں پڑی۔

الحی ان حدیث الفتن الخ غایہ کے لئے ہے، یہ عطف ہے باقی پر کہ پہلے بزرگ، بیک اور اللہ لوگ موجود تھے، اختلاف نہیں تھا۔ جن جنوں نبی صلیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا مختلف قسم کے مسائل اور اختلافات شروع ہوئے یہاں تک کہ فتوں کا ظہور ہوا اور مختلف قسم کے فتنے نکلنے لگے۔ فتوں سے مراد معتزل اور خوارج کے فتنے ہیں۔

”تم حضرت پر علم شروع ہو۔“ خاص کر حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت سخت سزاؤں دی گئیں۔ جب قرآن کا تعلق اور فیر تعلق ہونے کا مسئلہ پیش آیا تو اس وقت امام الامام حضرت نعمان بن ثابت ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دنیا سے رحلت پا گئے تھے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مصر چلے گئے، تو سارا بوجہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو اٹھانا پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ زمام مملکت معتزلہ کے ہاتھ میں تھا۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ قرآن مخلوق یعنی حادث ہے لیکن امام احمد بن حنبل نے ان کے خلاف فتویٰ دیا اور یہی اصل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ کلام دو قسم کا ہے، کلام نفسی اور کلام لفظی۔

کلام نفسی وہ ہے جو کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور الفاظ اور اصوات کے قبیضے سے نہیں ہے۔ اور کلام لفظی وہ ہے جو اصوات اور لفظ کے قبیضے سے ہے۔ کلام نفسی تو ہے اور معتزلہ دونوں کے نزدیک حادث ہے لیکن جو کلام نفسی ہے وہ ہمارے نزدیک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اور معتزلہ کا مسلک اس سے

مسئلہ سے بے فکر ہے۔ تو وہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو ہر روز کوڑے دیا کرتے تھے یہاں تک کہ  
نہت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اسی مسئلے کی خاطر اپنی جان کی بازی لگا کر دنیا سے رخصت ہوئے۔

اللہ کریم نے علماء اور محدث کی قربانیوں کی خاطر تخریج کو دنیا سے پیشہ کے لئے ایسا فہم کر دیا کہ امام  
ایک فرد بھی ابھی باقی نہیں رہا، اس طرح دنیا سے ختم ہوئے جس طرح عطاء نامی پرندہ ایک نئی علیہ السلام کی  
دعا سے پیشہ کے لئے ختم ہوا ہے۔ رع داستان تک نہ ہوگی قیامی داستان میں

اصل الہواء الحج۔ اصل الہواء۔ چھ فرستے ہیں۔ (۱) جزیہ۔ (۲) تہرہ۔ (۳) عواقل۔  
(۴) نوارج۔ (۵) معطلہ۔ (۶) مشہد۔

بہن المسلمین۔ یہاں پر صاحب کتاب نے عین المسلمین کہہ کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ  
معتزلہ کو کافر نہیں کہا جائے البتہ گمراہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج نہیں۔

مہمات: اہم مسائل۔ فتنطوا بانظر النج یہاں پر یہ فائدہ جراثیم ہے ای افکا کا الامر کلان  
فانتطوا بانظر النج یا یہاں پر فائدہ مسیہ ہے۔

فکر اور فکر کی تعریف: (د معلوم چیزوں کو ترتیب دے کر بھول جڑ معلوم کیا جائے اسے فکر و نظر کہتے  
ہیں۔ اس کا تعلق کئی تصورات سے ہوگا اور کئی تعلقات سے ہوگا جیسا کہ ایک بندہ حیوان اور مطلق دونوں  
جاتا ہے لیکن انسان نہیں جانتا تو دونوں کو ملا کر حیوان مطلق بناتا، اس سے اس کو انسان معلوم ہو گیا۔ یا علم کا  
خفیہ ہونا اور ہر عنصر کا حاکم ہونا معلوم ہے تو ان دونوں کو ملا کر عالم کا حادث ہونا معلوم ہوا، اس کو فکر و نظر  
کہتے ہیں۔

اجتہاد: لغت میں بطلن القاطنہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں صرف المجتہد قولہ لطلب حکم  
شرعی۔ استطاعة استخراج الحکم من المعین اور اصطلاح میں استخراج المسائل من القرآن  
والسنة۔

وسموا ما بقید معرفة الاحکام العملية

(۱) عبادت ہے تقابل: نہ سے اور معرفت الاحکام عبادت ہے مسائل ہے۔

(۲) عبادت ہے ملتے سے اور معرفت الاحکام عبادت ہے مسائل اور ملتے سے۔

اسی تشریف میں دو باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے۔ (۱) احکام عملیہ کی مقدار (۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔

امثال پہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر ایک آدمی کو فقہہ کہا جاسکتا ہے مگر الاحکام بالف لام استغراقی لیا جائے تو اس سے مراد تمام احکام ہوں گے اسی صورت میں کوئی بھی دنیا میں را فقہہ ہی رہے گا کیونکہ آخر ہر جہت میں بھی بعض وہ ہیں جن سے بعض مسائل میں لا ادوی بہت ہے اور اگر احکام سے بعض مراد لیے جائیں تو اسی صورت میں ہر کس دن اس فقہہ کہلایا جائے گا۔ نہایت بہتر جواب یہ ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد لیے جائیں اور معرفت سے مراد علم بانقوہ مراد لیا جائے نہ کہ بافہم جس سے مکہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا علم ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد ایک آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے پھر اولہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اول اجمالیہ۔ (۲) اول تفصیلیہ۔ اول اجمالیہ اصول فقہ کے وہ دلائل ہیں جو فصول سے مستنبط ہیں جیسے امر و نہی کے لئے اور نکی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ اور وہ آیات و احادیث جو ضروری پر مشتمل ہیں وہ دلائل تفصیلیہ ہیں جیسے اقسام الصلوٰۃ یا ولا تقربوا الزنا وغیرہ۔

یہ چار احکام عملیہ کی ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور اول اجمالیہ کے اصول کو احکام احکام کے ساتھ نہ کہ اصول فقہ کہا جاتا ہے۔

﴿لان عنوان مباحثہ کان قولہم الکلام فی کذا و کذا ولان مسئلہ

الکلام کما انت اشہر مباحثہ و اکثر ما نواعا و جدا لاحقی ان بعض المتعلقات لعل

کثیرا من اهل الحق لعدم قولہم بخلق القرآن ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام فی

تحقیق الشرعیات والزام الخصوم کالمنطقی للفلاسفۃ ولانہ اول ما یحب من

العلوم الہی انما تعلم وتعلم بالکلام فاطلق علیہ هذا الاسم لذلك نہ خص بہ،

ولم یطلق علی غیرہ لیمیز اولانہ اسمان تحقیق بالمباحثہ وادارۃ الکلام من

الجانبین ، وغیرہ قد ینتقل بسطالہذہ الکتب والنمل ، ولانہ اکثر العلوم نزاعاً

وخلالاً فیلسفاً فطوّرہ الی الکلام مع المحالفین والرد علیہم ولانہ لقوۃ ادانہ

صار کلامہ ہو الکلام، دون ما عدادہ من العلوم کما یقال للعلوم من الکلامین هذا هو الکلام، ولانہ لا یقتضی علی الادلۃ القطعیۃ الموقد اکثرھا بالادلۃ المسعیۃ کان اشد العلوم تاثیرا علی القلب وبلغلاً فیہ، فسمی بالکلام المشتق من الکلم وهو اخرج وهذا هو کلام القدماء۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فی کذا وکذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا، یہاں تک کہ بعض خاتموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے حقائق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو مانت دلا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے، جس طرح مطلق غلامد کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ نیکے اور نکمے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے متذکر کئے گئے لئے یہ نام ہی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا، اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانچنے سے کام کو اٹنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کہوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ ہم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ جس بھی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کام ہی نہیں جیسا کہ دیگر کاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے، اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے پیشتر کی تائید قطعی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں نیزگی سے اثر کرنے والا اور اس میں مزاحمت کرنے والا ہے۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلمہ سے مشتق ہے اور کلمہ کے معنی زخمی کر:

ہے اور یہی حقدین کا علم کلام ہے۔

تشریح: قولہ لان عنوان مباحثہ سے نکر بالکلام المشتق من الکلم وهو الجرح

نکد محقق کا عرض علم الکلام کا درجہ تسمیہ بیان کرتا ہے، آٹھ وجوہات کے ساتھ۔

(۱) لان عنوان مباحثہ کان لولہم الخ پہلی وجہ یہ ہے مجھے فقہاء کرام بیان کرتے ہیں "عاب فی

کلامہ"، "المصل فی کلامہ" وغیرہ، اسی طرح محققین مباحثہ کا عنوان یوں دیتے، "الکلام فی اثبات

انواجب یا، الکلام فی مسئلہ خلق القرآن وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ تسمیہ المعنون باسم العنوان یا

تسمیۃ الشیء باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

(۲) ولان مسئلہ الکلام کانت اظهر مباحثہ الخ اس وجہ سے اس کو علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس

علم میں مسئلہ الکلام مشہور ترین مباحثہ میں سے ہے۔ تو یہ تسمیہ النکل باسم الجزء ہوا اس پر اعتراض وارد ہے

کہ آپ نے پہلے کہا کہ اس علم کو علم بالترجید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ ترجید اور صفات کا مسند بہت

ہے اور اب کہتے ہو کہ کلام کا مسئلہ اہم ہے؟

جواب یہ ہے کہ شہرت دوم پر ہے۔ (۱) حنفی (۲) اضافی۔ ترجید اور صفات کے مسئلہ کی شہرت حنفی

ہے اور کلام کے مسئلہ کی شہرت اضافی ہے، یا دوسرا جواب یہ ہے کہ ترجید کے مسئلہ کی شہرت حنفی ہے اور کلام

کے مسئلہ کی شہرت حنفی ہے۔

(۳) ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام الخ

یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو علم الکلام نام لے کہا جاتا ہے کہ شریحات کی تحقیق

میں اس سے کلام پر قدرت حاصل ہوتا ہے، اس کو نسبتۃ السبب باسم السبب کہا جاتا ہے۔

(۴) ولانہ انون عابجب من العلوم الخ یہ چوتھی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ لانا علوم اسلامہ میں

سے جس چیز کو نیکم واجب ہے دو مسائل اعتقاد ہیں اور ان کے سیکھنے اور سمجھنے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیہ

السبب باسم السبب کے طریقے پر اس علم کو علم کلام کہا گیا۔ باقی علوم اسلامہ بھی کلام اور نظم سے حاصل ہوتے

ہیں مگر ان کو اس نام سے اس لئے موسوم ہیں کہ کیا تاکہ انہیں میں امتیاز باقی رہے۔

(۵) قولہ اولانہ انما بدھقق الخ یہ پانچویں وجہ تسمیہ ہے کہ دیگر علوم تو مطالبہ فکر سے محض حاصل

دیتے ہیں لیکن یہ ہم مباحثہ، مناظرہ اور دلائل کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔

(۶) ولانہ اکثر علویہ ترغایع یہاں سے چھٹی حد تیسہ پہن کر تے ہیں کہ اس کو اس حد سے علم الکلام کہا جائے کہ اس علم میں نزاع اور اختلاف زیادہ ہے۔

سوال۔ علم الکلام میں جتنا اختلاف ہے اس سے زیادہ علم لغت میں اختلاف ہے؟

جواب۔ علم لغت کا اختلاف صرف لغات کا اختلاف ہو آ رہا ہے جبکہ علم الکلام کا اختلاف اصول اور حقہ کا اختلاف ہے۔

(۷) دوسرا جواب یہ ہے کہ علم لغت کے تمام اختلافات کا مریض صرف مذاہب اور ہر ایک طرف ہے جبکہ وہی رائے اور مروج کی بات ہوتی ہے لیکن علم الکلام میں فتاویٰ کرنے والے فرقوں کی تحدۂ اتر ۳۷ تک پہنچتی ہے، لہذا اس علم کا نزاع و اختلاف زیادہ ہے۔

(۸) ولانہ لغت، فہرستہ الیہ یہ فرقوں پر تیسہ بیان کرنا مقصود ہے کہ علم الکلام کے دلائل مضبوط اور قوی دلائل نہیں اور فرقہ کے نہیں۔ قہود یہ ہے کہ وہ کلاسوں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے ان کے بارے میں کیا جاتا ہے کہ کلام قوی ہے لہذا علم کہنے کا مستحق تو تمام علوم تھے لیکن وہ علم الکلام کے مقابلے میں تیسہ کا عدم قرار پائے گئے۔

(۹) ولانہ لامتناہ لغت یہاں سے فرقوں پر تیسہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اس امر کے دلائل مضبوط اور قوی ہیں اور وہ دن پر زیادہ اثر نہ رہتے ہیں، گویا کہ وہ پتے کو زخمی کرتے ہوئے دن میں اثر نہ کرتے ہیں۔ لہذا اس علم کا نام علم الکلام رکھا گیا کیونکہ علم بزم کو سمجھتے ہیں لہذا ایسا نسبت کو دیکھتے ہوئے اس کا بھی نام رکھا گیا۔ ا

وہذا هو کلام الفحصاء یہاں سے مقصود علم الکلام کی تقسیم ہے دو قسموں کی طرف۔ حقائق کا علم اور امور متاخرین کا علم۔ حقائق کا علم کلام مباحثہ اول معنی اور کلام پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی۔ جبکہ متاخرین کے علم کلام میں منطق اور فلسفہ کی آمیزش اس لئے آئی کہ جب باطل فرقوں نے منطق اور فلسفہ کو سمجھ کر اسامیہ بر اعتراضات شروع کئے تو متاخرین علماء نے مجبوراً منطق اور فلسفہ صاحب میں داخل کر لیا تاکہ معترضوں اور لاسلہ کے خلاف اور بے غیور اعتراضات کا صحیح جواب دیا جاسکے لہذا متاخرین کے

ظہر کلام میں تصنف اور معنی شام یا بجہ حقد میں کو یہ مسئلہ درپیش نہیں تھا، چنانچہ ان کا اسم کلام منقطع اور نصی سے خالی تھا، اس سے مصنف احمد اللہ علیہ نے ان دو قسموں کی طرف اشارہ کیا۔ (۱)

ہذا ہو کلام الفقہاء سے ہذا کا اشارہ وہ حقیقی اور فقیہی دلائل ہیں جن میں حکمت اور ظہر کی آمیزش نہ ہو معظّم خلافت الہیہ اور مع الفرقی الاسلامیہ ان کا خبر ہے۔ ان کو فرقہ اسلامیہ کہتے ہیں ان لوگوں کے نزدیک جو ان کی کئی چیزیں کرتے تو واضح ہے جو ان کی تکفیر کرتے ہیں تو ان کو اسلامیہ یا تو اس لئے کہا گیا کہ اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے کہ اس میں اکثر وہی فرقے ہیں جو کہ مسلمان ہیں۔

﴿و معظّم خلافت الہیہ مع الفرقی الاسلامیہ خصوصاً المعزلة لانہم اول فرقہ﴾

اسناد اہل اہل الخلاف لما وردہ بظاهر السنۃ وجرى علیہ جماعۃ الصحابۃ وحنوان اللہ علیہم اجمعین فی باب العقائد نوذت لان راسیہ واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری ورحمہ اللہ بقرون من اربک الکبریۃ نیس یومون ولا کافر، وبحث التمزلات بین المنزلیین، فقال احسن لد اعتزل عطاء لسرا المعزلة وھم سموا انفسھم اصحاب المدن والنوحید، القولہم بر جواب ثواب المطیع وعلاب العاصی علی اللہ تعالیٰ ونفی الصفات القلیعۃ عنہ۔

ترجمہ: اور حقد میں کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ

تھا۔ ان کے کہ وہ پیہا گروہ ہے حضور نے عقائد کے باب میں اس چیز کے خلاف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر ملت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل کیا

(۱) ان میں علماء کا اختلاف یہاں ہے کہ متاخرین کا دور کب شروع ہوتا ہے اور حقد میں کا دور کب ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کی تحقیق کے مطابق ۲۲۰ ہجری تک حقد میں کا دور ہے اور اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہو جاتا ہے جبکہ حافظ ابن مساکر کے نزدیک حقد میں کا دور ۳۱۰ ہجری پر ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگرچہ اشعری وراثہ حقد میں اور متاخرین کے دور میں حد قائل ہے۔ آپ کی وفات ۳۲۰ ہجری کو ہو چکا ہے۔ لہذا یہ قول دوسرے قول کے اچھا قریب ہے۔



دی اور وہ چون ہوا کہ ان کا سر وارداصل بن عطا (۱) حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا وہاں مالکہ وہ بہ ثابت کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور (اس طرح) وہ یمن و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہو گیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انھوں نے خوارا نام اصحاب اللہ والو حیدر رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر طاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیرہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تقریباً: قولہ معظم خلافتہ مع الطرف الاسلامیہ النج یہاں سے عرض شروع علامہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ قدام کے علم الکلام کی خصوصیت بیان کرتے ہیں، کہ قدام کے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی بلکہ سب سے پہلے یہ تھا کہ وہ فرقہ اسماء کی تردید کرتے تھے اور مرد فرقہ اسلام سے خوارج، شیعہ اور معتزلہ ہیں۔

لانہم ازل لفرقة النج یہاں سے شروع معتزلہ کی تردید کی صحت کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ یہ وہ جماعت ہے جنہوں نے اختلافات کی بنیاد رکھی اور قواعد اسلام سے بیزاری اختیار کر لی، قواعد سے مراد وہ قواعد ہیں جو قرآن و حدیث اور صحابہ کی جماعت سے ثابت ہیں، یہی وجہ ہے کہ علماء حق نے ان کی خوب تردید کی۔ اصل سنت والجماعت سے مراد وہ ہے جو کہ قرآن و سنت اور صحابہ سے ثابت شدہ دین پر عمل رہے ہوں۔

(۱) اصل میں عطاء بن ریحان المعتزلہ ہے۔ ان کی ولادت ۸۰ھ بمصر اور وفات ۱۳۱ھ بمصر کو ہو رہی ہے۔ کنیت ابوہذیلہ اور لقب مالک ہے۔ حسن بصری کے شاگرد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے لغایت اور بلاغت کی نعمت سے نوازا تھا لیکن مستغنی اور بے ادبی کی وجہ سے گمراہ ہو گئے۔ معتزلہ سنیوں و نبویوں نے دیکھی ہے۔ یہ عبد الملک اور عظام بن عبد الملک کے زمانہ میں گمراہ ہو چکے ہیں۔

وذلك لان رتبهم واصل بن عطاء اعتزل الخ یہاں سے شارح مبدأ اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اپنی گرفت بات کی تائید حاصل کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت مسن بصریؒ (۱) دس دے رہے تھے تو ایک آدمی آکر سوال کرنے لگا کہ ”ہمارے ذمے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرکب گناہ کبیرہ مؤمن نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کسی بھی گناہ سے نہیں گرا تا اب آپ بتائیے کہ ہم کس بات کو حق سمجھیں۔“ مسن بصریؒ سوچنے لگے اچھے میں واصل بن عطاء جو مسن بصریؒ کے ساتھ دس میں شامل تھے، برائی پر اگر مرکب گناہ کبیرہ مؤمن ہے اور نہ کافر، اس بات پر حضرت مسن بصریؒ نے فرمایا ”اعتزل عمار اصل بن عطاء“ کہ ہم سے واصل بن عطاء جدا ہوا اور ہماری بعادت سے طہدگی اختیار کر گئے، چند نچے اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے متبعین معتزل یعنی حق سے اعتزال یعنی طہدگی اختیار کرنے پر موسم ہو گئے۔ واصل بن عطاء معتزلہ کے مذہب کا بانی ہے لیکن ان لوگوں نے اپنا نام سبب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل کا مذهب یہ ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر مطلق تزار

(۱) مسن بصری رحمة اللہ علیہ صفت والجماعت کے امام اور صوفیہ کرام کے سرچاں ہیں۔ ابوسعید بن کثیر ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی زمانہ خلافت کے آخری دو سال میں وفات کی پیدائش ہوئی۔ چاہی ہیں۔ بصرہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے بصری کہلاتے ہیں۔ ابوسعید اشعریؒ، افہام بن زکریا اور ابوہریرہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ محدث ہونے کے ساتھ جوہر فقیر ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ ان سے حدیث اور فہم سلوک حاصل کیا۔ ان کے والد کا نام مبارک اور ماں کا نام ام حمود ہے جو کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں۔ جب ان کی والدہ موجود نہ ہوئی اور حسنؓ کو اس خاندان سے بھانے کے لئے اپنی پستان مبارک ان کے منہ میں ڈالتی جس سے وہ بھلا اور حسنؓ آ سے پیچے۔ عطاء کرام کا خیال ہے کہ مسن بصریؒ کو جو دم حکمت میں جو بلند مقام ملا ہے۔ پائس مبارک والدہ کی برکت ہے۔ ماہ رجب ۱۱۰ ہجری کو قریبا ۹۰ سال کی عمر میں دنیا سے انتقال کر گئے ہیں۔

جہاں احادیث سے حق کے قول کے مطابق آپ کی ماقامت حضرت عثمانؓ سے ہوئی ہے اور ان کے پیچھے کچھ نبوی میں نماز پڑھی ہے جبکہ بار بار کے قول کے مطابق پندرہ سال کی عمر میں حضرت عثمانؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے ہیں۔

تقریب الجذب ۱۰۱۱ ہجری ۶۹۔

بندے کو ثواب دینا اور گناہ کو سزا دینا واجب ہے، کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے۔ لیکن اصل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ عز و جل اور گناہ گار سب اللہ کے بندے ہیں اور مالک کو اپنی مخلوق میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ اگر صانع اور نیک بندے جنم میں داخل دین تو یہ اس کے عدل سے خلاف نہیں اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ اس کا فضل و کرم ہے۔ لہذا بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیر مثلاً علم حیات و قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضا ہے کیونکہ اسی سے تعدد و تلام لازم آئے گا اور یہ مناسب نہیں۔ جبکہ اصل سنت کے نزدیک متعدد ذات کو تلام یا توحید کے معانی ہے نہ کہ متعدد صفات کو تلام مانا۔ معتزلہ کو معتزل کہنے کا ایک وجہ تو پیسے گزار گیا۔

(۲) حسن مہرئی کے مجلس میں عمر بن عبید نے واسطی بن عطاء سے کہا کہ اعتزلت عن مجلس

الحسن البصري واليهنك تو اس وجہ سے ان کو معتزل کہا گیا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ معتزل بھی جدا ہوا اور معتزلہ کو معتزلہ ہی وجہ سے کہا جا رہا ہے کہ وہ اصل

سنت والجماعت سے جدا ہو گئے اور ایک علیحدہ راستہ اختیار کر لیا۔

مرکب گناہ کبیرہ کے بارے میں علماء کے تین آراء ہیں :

(۱) معتزلہ کہتے ہیں کہ خالص من الایمان ہے اور کفر میں داخل نہیں۔ (۲) خوارج کہتے ہیں

کہ خالص من الایمان اور داخل فی الکفر ہے۔ (۳) اصل سنت والجماعت کے نزدیک خالص من

الایمان نہیں اور داخل فی الکفر نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان عبارت ہے تعلق قلبی سے، اقرار لسانی

شرط ہے ایمان کے لئے اور ایمان ایمان سے ملدج ہیں۔

قولہ ونبئت العرلة بین المعتزلین کے بچے نہ کہتے لگایا ہے بین الکفر والایمان، یہ گویا ایک

سوال کا جواب ہے۔

سوال : قرآن سے تو منزہ بین المزینین ثابت ہے جس کا نام اعراف ہے، جنت اور جہنم کے درمیان

ایک جگہ کا نام ہے اور آپ اس سے انکار کرتے ہیں؟

جواب : یہ منزل بین الکفر والایمان ہے نہ منزل بین البیہ والایمان۔ سوال : حسن مہرئی کے قول میں غور

کرنے سے بہت ہی ہے کہ مرکب کبیرہ مافقی ہے؟ جواب: معافی سے مراد یہ کہ کامل مومن نہیں ہے۔

(۶) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مذہب حسن عمری سے ثابت ہی نہیں۔ اصل سنت والجماعت کے نزدیک بندوں کا کوئی حق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کے اہمیا میں ہے کہ مطیع کو بہت اور گنہگار کو جہنم سے یا بھنک کر دے۔ اللہ پر سزا بڑا لازم نہیں ہے نہ وجوب شرعی کے ساتھ اور نہ واجب عقل کے ساتھ اور نہ وجوب عادی کے ساتھ۔ (۱) وجوب شرعی کے ساتھ اس لئے لازم نہیں کہ وجوب شرعی تو شرعی کی جانب سے ہوتا ہے اور اللہ کے اوپر کوئی شائبہ نہیں کہ وہ حکم کر کے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم کرے۔ (۲) اگر سزا بڑا متعلق ہو جائے اللہ کے ساتھ وجوب عقلی کے ذریعے جو چیز ثابت ہو وجوب عقلی کے ذریعے گرواں سے خلاف کیا جائے تو محال لازم آتا ہے حالانکہ اگر اللہ آیت مطیع کو سزا دے اور گنہگار کو جزا دے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ (۳) اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ بھی وجوب نہیں آتا کوئی کہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے وجوب عادی کے ساتھ تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر دلیل کیا ہے، خود کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے، تو ہم کہیں گے کہ یہ تو حدی ہے اصل کیا ہے اور وہ بھریں کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے تو سے کہا جاتا ہے معاذ ربی السطوب کہ دلیل میں دہی ہو، لہذا اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ کوئی چیز واجب نہیں۔

سوال: اصل سنت پر اعتراض وارد ہے کہ وہاں حقا عینا نصہ المومنین سے موصوم ہوتا ہے کہ مومنوں کی نعمت اللہ تعالیٰ پر لازم ہے؟ جواب: یہ وجوب تکمیلی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم تو نہیں لیکن وہ اپنی طرف سے خود پر لازم کر دے اور اہل کرم و احسان۔

﴿ثُمَّ أَنهَمُ تَوَلَّوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّهُوا بِالْأَهْلِ الْفَلَّاسَةِ فِي كَيْفِيَّةِ مِنَ الْأَصُولِ  
وَالْإِسْكَامِ وَشَاخَ مَلْعُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ  
لَا تَدَّاهُ أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَانِي. مَا تَقُولُ لِي ثَلَاثَةُ أَخَوَاتٍ حَذَّاهُمْ مَطْعَمًا. وَالْأَخَوَاتُ عَصَابًا  
وَالثَّلَاثُ صُغِيرٌ لَقَانِي. إِنَّ الْأَوَّلَ يَدَّابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَذِّبُ بِالْأَذَى وَالثَّلَاثُ لَا يُعَذِّبُ  
وَلَا يُعَذِّبُ لَقَانِي. قَالَ الْأَشْعَرِيُّ لَانْ قَالَ الثَّلَاثُ. بِرَبِّ لَوْ أَصْبَرْتُ صُغِيرًا وَمَا لِقَانِي إِلَى أَنْ  
كَبُرَ. فَأَوْرَمَ مِنْ بَلَدٍ وَأُضْطَرَّكَ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَعَاذَ بِقَوْلِ نُبُوتِ لَقَانِي. يَقُولُ لَوْ كُنْتُ  
أَعْلَمُ مِنْكَ أَنَّكَ لَوْ كَبُرْتُ لِعَصِيَّةٍ لَدْخَلْتُ النَّارَ لَكُنِ الْأَصْحَحُ لَيْتَ أَنْ تَمُوتَ

صغیراً، فقال لا شعری فان لال الثاني يا رب لم تعطيني صغیراً کتباً انصت لک فلا  
 ادخل النار لهذا يقول الرب . قلته لجبائی وکذا لا شعری منجه لاشغل هو وصر  
 نبعه بانصت راى المعبرلة واليات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة لسموا اهل  
 السنة والجماعة (۱۰)

ترجمہ: پھر معزول علم کلام میں مد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں  
 انھوں نے غلطی کا دامن تمام ہو در قوئل کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن  
 اشعری رحمہ اللہ نے اپنے استاد بڑی بڑائی سے کہا کہ آپ ایسے تھے جہاں تک کے بارے میں کیا  
 کہتے ہیں جنت میں۔ تا آیت نفعہ توفی کا اعانت گزار ہو کر اندر دوسرے گمراہ ہو کر اور غیر انہیں میں  
 ہی مر گیا تو استاد نے جواب دیا کہ میں کو جنت میں داخل کیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی  
 جائے گی اور تیرے کو نہ ڈاب دیا جائے گا نہ عذاب۔ نہ پراشعری نے پوچھا کہ اگر تیرا یہ کہے  
 کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے جہنم میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ  
 رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لانا اور آپ کی اعانت کرنا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے  
 گا اہل پرستشہ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تیرا یہ متحقق میں جائے گا کہ اگر تیرے بڑے ہو گئے تو  
 نہ فرمائی کرو گے، اور جہنم میں داخل ہو گے، ان لئے تیرے معنی میں انہیں جیسا مرچا، بھرتھا۔ تو  
 اشعری نے پوچھا کہ اگر اور اے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے جہنم میں کیوں نہ مار دیا  
 تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرنا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا ان پر  
 اہل جہاں کا بچہ ہو گئے۔ اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا، اور آپ نے قیام کے ساتھ  
 معزول کی رائے کے اہل ان چیز کے ثبوت میں گدھے جس کو سنت نے پان کیا اور جس پر  
 جہمت صواب مل رہی، ان لئے اہل سنت والجماعت نے مذہم رکھا گیا۔

تخریج: لہم انہم یوغلوا ویشوا سے لیکر ماقول فی حق النبی تک شارح رحمہ اللہ کے تحت  
 ادرائے ہیں۔

(۱) حنفیوں کے علم الکلام کے بعد اب تخریج کے علم الکلام کا بیان ہوگا۔

(۲) متاخرین نے اپنے علم اکابر میں فلسفہ اور منطق نہیں داخل کیا۔

(۳) حقدین اور متاخرین کے درمیان حد وصل کیا ہے تو پہلا عرض چاہا گیا کہ حقدین کے علم اکابر میں نہ فلسفہ کا دخل تھا اور نہ منطق کا بلکہ یہ فلسفہ اور منطق سے غائب تھا کیوں کہ اس وقت تک مخالفین فلسفہ اور منطق سے بے خبر تھے۔ اور متاخرین کے علم اکابر میں فلسفہ اور منطق اس وجہ سے داخل ہوا کہ صحابہ میں الامام غفرلہ عنہم سماہی خلیفہ بنے اور بخدا دشمنان کے کاغذ کو رد ادا بیت بھگت میں فلسفہ پران کی کتابوں کے تراجم شروع کیے تو انصار نے فلسفہ اور منطق سیکھ لیا اور مسلمانوں پر اعتراضات شروع کیے اس وجہ سے متاخرین نے منطق اور فلسفہ کی طرف توجہ فرمائی کہ معتزلہ کی جواب دہی اور ان کی بددور حاکم کی ہوالی کا ردوائی ہو سکے۔

(۴) جب معتزلہ نے منطق اور فلسفہ کا کب وہ اولاد کر اہل سنت والجماعت پر اعتراضات شروع کیے تو ان کی اعتراضات کا صحیح مقابلہ اور ان سے تمیز و تفریق کے لئے متاخرین علماء نے علم کلام میں منطق اور فلسفہ داخل کر دیا۔

(۳) ابو نافع ابو النعمان الاشعری النخعی (۱) یہ حقدین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل کر

(۱) شیخ ابوالحسن اشعری کا پورا سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اسحاق بن داود بن یحییٰ بن مہدی بن یونس بن ابرہہ بن اسوی اشعری۔ یہ سلسلہ صحابی الاموی اشعری کی اولاد میں سے ہیں۔ اس صفت والجماعت نے یحییٰ اور امام ہیں۔ اس وجہ سے ان کے مشہور اشعار کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ آپ کا تعلق یمن کے مشہور قبیلہ اشعر سے ہے۔ آپ کی پیدائش ۲۶۰ ہجری کو ہوئی ہے جبکہ ۳۲۰ ہجری کو اپنا سے وفات ہو گئی ہیں۔ فقہ میں امام شافعی کے متبع تھے۔ یحییٰ بن کنان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا تو ان کے والد نے مشہور نیکو اہل جہاں سے نکاح کر لیا جو کہ مذہب اعتزال کے جڑ سے ملتا ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے یحییٰ کی تحفہ میں تربیت پائی۔ اور اشعری زبان کے جڑ سے نکلا تھے۔ قرآن تلاوت تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی تفسیر میں اپنے استاد سے آگے جڑ جاکر گئے۔ عمر قدرت کو ان سے کام لیا تو قبلہ وہ مشہور دقت پیش آئی جو شرح مقدمہ میں مذکور ہے۔ آپ کے دھن میں معتزلہ کے خلاف جذبات پیدا ہوئی۔ جامع مسجد کے خیرم چڑھ کر اعلان کیا کہ میں ابھی تک معتزلہ میں سے خوب نہیں ان کے عقائد سے علی سامعان تو بہ کر کے ہیں۔ سنت والجماعت میں مثال ہوں اور میں دن سے اہل سنت والجماعت کی حمایت اور اشاعت میں لگ چکے ہیں یہاں تک کہ نام بن گئے۔

بیان ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے پہلے علم الکلام منطق اور فلسفے سے غنی تھا لہذا وہ محدثین کا علم الکلام کیلئے ہے اور ان کے بعد متاخرین کا علم کلام شروع ہو گیا اور علم الکلام میں منطق اور فلسفے کی آمیزش شروع ہوئی۔

قد لہ قال الشیخ ابوالمحسن اشعری لا ستاذ الخ ابو یونس کا یہ سوال معتزلہ کے دو قاعدوں پر مبنی ہے۔ (۱) اصمیع للمعاد اللہ توئی پر واجب ہے۔ (۲) طمع کی جزا اور عاصی کی سزا اللہ پر واجب ہے۔ یہاں سے شارح کا عرض ابوالحسن اشعری اور ان کے استاد کے درمیان جو ملاحظہ ہوا تھا اُسے نقل کرتا ہے۔ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد جہانی (جس کا پورا نام ابویہی جہانی تھا) سے سوال کیا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت و اطاعت کی اور دوسرے نے اللہ کی نافرمانی میں وقت گزارا جبکہ تیسرا بیچین بنی شیا و غایت پائیو۔ تینوں وفات پا گئے پہلا بھائی خدا کی عبادت میں۔ دوسرا بھائی اللہ کی نافرمانی میں اور تیسرا بھائی بیچین میں اتناں کر گیا تو آپ ان تینوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟

ابویہی جہانی نے کہا ”کہ اذل کہ جنت میں داخل کی جائے گا، دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا اور تیسرے کو نواب میں جائے گا اور نہ عذاب۔“

شیخ ابوالحسن اشعری نے پھر سوال کیا اگر تیسری باتوں کرے کہ تمہارا رب لکم قعسی صلیروا واما مصفیٰ الی ان اکبر لما و من یکن و اطمینک فلا دخل الجنة“ کہ سب سے سب سے رب آپ نے مجھے کہیں بیچین میں وفات کیا مجھے کیوں برا نہیں کیا تاکہ آپ کے ارکانات بجا مانا اور ان پر عمل کرتا تاکہ آپ کا احسان گزارا ہو یا جہنم میں داخل ہو جاؤ؟ تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دے گا؟ ابویہی جہانی (۱) نے معتزلہ کے قواعد اور اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا کہ اللہ ان کو جواب دے گا کہ مجھے میرے بارے میں معلوم تھا کہ اگر تو برا ہو جائے تو میری فرمانبرداری نہیں کرے گا بلکہ میرے حکام کی نافرمانی کرے گا جس کے نتیجے

(۱) آپ کا ہر نام محمد بن عبد اللہ ابی اور کنیت ابویہی ہے۔ کچھ محدث یہ اور تحفیف دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ یہ ایک اہل حق کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہو کر آپ یہاں کہاتے ہیں۔ آپ ہمراہ میں رہتے تھے اور معتزلہ کے بارے میں سے تھے۔ آپ ۳۰۳ ہجری کو دنا سے رخصت ہو گئے ہیں۔ الاعلام للولیکی، ج ۱، ص ۱۰۸۔

میں آپ کو جنم کی سزا ضروری ہوگی، اس لئے میرے حق میں اس کو اٹھ اور بیڑہ یہ تھا کہ مجھے بھیجیں  
حق میں وفات کریں۔ توحید اور کلمہ نے پھر سوال کیا کہ اچھا اگر یہ دوسرا اللہ سے سوال کرے کہ "ہاں دیکھو  
لہ تَنْصِبُ صِهْرًا فَلَا انْصِبُ لَكَ فَلَا مَدْخُلُ الْغُلُو" کہ اللہ کریم آپ نے مجھے بھیجیں کی حالت میں کیوں  
وفات نہ کر کیا کہ میں آپ کے احکامات کا تکلف ہی نہ ہوتا اور ہم تکلیف کی صورت میں تقابل کر لیتا اور دنیا  
سے رخصت ہو کر جہنم کی آگ سے تو نجات مل جاتی؟ تو اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے؟ یہ سوال سن کر  
ابھی جاہلی خاموش ہوئے۔

کس پہلی جاہلی کا جواب ہوتا تھا کہ یوں کہ اشعرئیی کی طبیعت میں اعتزاز کا رد عمل پیدا ہوا اور  
چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی صحبت اور تعلق کے بعد ان کے دامن میں معتزلہ کے  
مخلاف بغاوت پیدا ہوئی اور ہم مع مسجد کے منبر پر تہجد کر علان کیا کہ "میں ابھی تک معتزلہ میں سے تھا  
میرے ذلیل ملاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کر رہا ہوں اور میں اصل سنت والجماعت کے پیروں  
میں سے ہوں" اور کیا دن سے مسکب اصل سنت والجماعت کی حمایت اور شہادت میں لگ گئے۔  
حضرت اشعرئیی کے زمانے میں، وراء النہر میں ایک دوسرا عالم بھی اللہ کریم نے اصل سنت والجماعت کو  
بخشنا جس کا نام ہارون تھا منبر سے حروف سے لکھا ہوا ہے جس کا ترجمہ منصور ہاریدی رحمہ اللہ ہے۔ نبوی  
نے ظلم نظام کی طرف توجہ فرمائی یہاں تک کہ عقائد میں مسلمانوں کے نام نہ بن گئے۔ ہاریدی ان کو اس لئے  
کہا جاتا ہے کہ حکمرانی لربہ من فوی سمرقند وھم العاصی بذلہ وبعاد القون الاشعرئیی لی بعض  
المعامل منھا للکون۔

ابن منصور ہاریدی مخالف میں سب سے بڑا مقتدا ہیں۔ ان میں نام اعظم ہوضیفہ جبکہ ابوالحسن اشعری  
رحمہ اللہ نام شائق کے مقلد ہیں اس نام پر عقائد میں شافعی علماء و مقلدین اشعری ہیں جیسا کہ خلی عہد مخلصین  
ہاریدی ہیں، لہذا تمام اہل حق کو اثر مرہوتے ہیں۔

ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ منصور، ہاریدی کے آپس میں جڑی قسم کا اختلاف ہے، دونوں کے درمیان تکلف  
یہ مسئلہ کی تعداد زیادہ سے زیادہ میں تک پہنچ جاتی ہے، جن میں سے چند میراں میں موجود ہیں۔ ہاریدی  
کے نزدیک مگر میں ایک مستثنیٰ صفت ہے جبکہ اشاعرہ کے نزدیک صفت تہذیب میں داخل ہے۔ اشاعرہ میں



قہر کی تکفیر نہیں کرتے جبکہ تریہ پہ بوقت ضرورت تکفیر کے قائل ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ کہنا ٹھیک ہے کہ  
 انا ملومن ان شاء اللہ۔ جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک ٹھیک نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں ضمن اور تاج شری  
 ہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک کبھی ممکن ہے بھی بچھا جاسکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی کام صحیح  
 نہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک صحیح عقل کی نسبت اللہ کی طرف جائز علی نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ افعال باری  
 تعالیٰ معلول بالاعراض نہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک کبھی کبھار اللہ تعالیٰ معصوم اور معصومہ اعراس کی رعایت  
 رکھتے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذاتیہ صامت ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک ان صامت کے علاوہ ایک  
 صفت محسوس بھی ہے، علم، قدرت، روح، بحر، کلام، ارادہ، حیا، تکوین۔ کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جا  
 سکتا ہے جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک نہیں۔ دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ انسان اپنے اعمال کا کاسب ہے لیکن  
 اشاعرہ کے نزدیک کسب الہی اور ماتریدیہ کے نزدیک کسب یقینی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک مطاع غیر موثر  
 ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک موثر ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک وجود یقینی ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد  
 اور منقسم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

سوال: معتزلہ نے کہا کہ جہنم میں مرا ہوا انسان لا یشاب ولا یعالم۔ سزا اور جزا دیا جائے تو  
 خوراک میں انوشین ہے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں؟

جواب: معتزلہ کے نزدیک اس قسم کا کچھ تو ہوگا جنت میں لیکن جنت میں ہونے والے اس کو ترک ہوا  
 نہیں دیا جائے گا۔ اس جواب کی طرف نکتہ نے خود اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح کفار کے جہنم میں بہت جزا  
 اختلاف ہے کہ یہ جنت میں ہوں گے یا جہنم میں۔ (۱) بعض حضرات کا تو یہ ہے نہ جنت میں ہوں گے نہ  
 جہنم میں۔ (۲) بعض کہتے ہیں کہ جنت میں ہوں گے۔ (۳) جنت میں اہل جنت کے خادمین ہوں گے۔  
 (۴) اعراف میں ہوں گے۔ (۵) یہاں باپ کے تابع ہوں گے۔ (۶) اکثر عذاب لا اور لی سے جواب دیتے  
 ہیں کہ واللہ علم بہ۔ اور یکا زالی امام ابوحنیفہ کی بھی ہے۔ (۷) بعض کہتے ہیں کہ لا معالی النار یعنی  
 الواسعۃ والمبوءۃ کلاما لہی النار۔ (۸) اللہ کو پتہ ہے کہ کون سا بچہ بڑا ہو کر کافر ہوگا اور کونسا  
 مسلمان اس کے مطابق ان کو جزا و سزا دیا جائے گا۔

جبکہ مسلمانوں کے جہنم کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو جنت دے گا جیسا کہ

قرآن کریم میں درج ہے کہ ”الْحَفْظُ بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلْتَمَعُمْ مِنْ عِلْمِهِمْ مِنْ شَيْءٍ“ کہ ہم ان کے بچے ان کے بچہ کر دیں گے اور ان کے اپنے درجات میں کمی نہیں آئے گی۔

﴿ثُمَّ لَمَّا نُفِلَتْ الْفَلَسَفَةُ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَةِ وَالْعَرَبِ وَغَايِرِ فِيْهَا الْإِسْلَامِيَّوْنَ  
وَحَاوَلُوا الرُّدَّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ لِمَا خَالَفُوا فِيهِ لِلشَّرِيعَةِ لِمُخْلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنْ الْفَلَسَفَةِ  
لِجَهْدِهِمْ مَقَاصِدَهَا فَلَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا وَقَلَّمَ جَرَأُيْلَى أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ مَعْظَمَ الطَّبَقَاتِ  
وَالْأَلْبَابِ وَخَالَصُوا إِلَى الرِّبَاطِيَّةِ خَتْمِي كَذَلِكَ لَا يَصْبِرُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْلَا اِشْتِمَالُهُ عَلَى  
السَّعَادَاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُعَاوَرِينَ﴾۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف ختم ہوا اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا تو ان میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح مانتے رہے یہاں تک کہ طبعیت اور الہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کا فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشغول نہ ہوتا جو حسی اور نقلی ہیں۔ جن کے ’کا ذریعہ دلائل صحیحہ اور عقلیہ ہیں‘ اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

لَمَّا نُفِلَتْ الْفَلَسَفَةُ سے لیکر ہو اشرف العلوم تک شارح رحمہ اللہ علیہ کے تین اعتراض ہیں۔  
(۱) بیان لو عقل المعنویہ فی علم الحکمت والفلسفہ (۲) دوسرا عرض شارح ایک اعتراض کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ فلسفہ یونانی یا سریانی زبان میں تھا جبکہ معتزلہ عرب تھے انہوں نے اس غیر عربی زبان میں کیسے توکل کیا؟

جواب: معتزلہ یونانی یا سریانی زبان سے نقل کر لیا عربی زبان کی جانب۔

(۳) تیسرا عرض بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ جب معتزلہ نے حکمت اور فلسفہ میں توکل کیا تو اہل سنت والجماعت کے لئے کیا ضروری تھا کہ انہوں نے بھی ہم انھوں کو علم اخلاق سمجھ لیا؟

جواب: بہت بڑی مجبوری تھی وہ یہ کہ جب معتزلہ نے علم الحکمت اور علم الفلسفہ میں توکل اختیار کیا، اہل

سنت کی تردید کی اور ان کی طرف سے محنت مسائل منسوب کیے تو علماء اہل سنت والجماعت نے ان کی نقاب کے لئے منطق و فلسفہ کی تعلیم اور قلم پر زور دیا تاکہ ای دینی فتنے سے منج غور پر حفاظت حاصل کر سکیں۔

قوله عن ابو النعمان الخ یونان اسم من بلاد من الروم ، منسوبة الی یونان بن مالک بن نوح  
عنه السلام واول من نقلها عنده بن یزید بن معاویة ۔ اور یہ بہت سمجھدار آدمی تھا۔ علم طب اور علم کیمیا  
پر عبور رکھتا تھا اور پھر اس کے بعد باموں مہاش کے دور میں اس کا اکثر حصہ نقل کیا گیا اور سب سے جافلی  
کرنے والا چین میں اسحاق بنی نقل تھا جس نے بہت بڑا حصہ فلسفہ اور حکمت کا چینی زبان سے نقل کر کے  
عربی زبان میں تحریر کیا۔ جو ہمیں کے ایک بادشاہ (جس کا نام ، سون تھا) بڑا شوق اور ذوق تھا کہ فلسفہ اور  
حکمت ہونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہو جائے جس نے یونان کے بادشاہ کو ان کتب کے بارے میں  
جس میں علم الکھتہ اور فلسفہ لکھا ہوا تھا، ایک خط لکھا، تو اس نے ان کتب کے دینے سے انکار کیا۔ اس پر عباسی  
بادشاہ نے اعلان جنگ کر کے کہا کہ یا تو کتابیں حوالہ کر دو ورنہ جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، ہم کتب خانہ آپ  
سے زبردستی لے لیں گے، یونانی قوم اس وقت کمزور اور بے سارا تھی لہذا انہوں نے کتب خانہ دینے کا وعدہ  
کیا۔ تو جو عباس کے اس بادشاہ نے علماء کی ایک کھیتی بنائی کہ اس یونانی فلسفہ کو نقل کیا جائے ان علماء نے شبانہ  
روز محنت کر کے اہم مسائل اور مہارت کا ترجمہ کیا لیکن تمام کام پورا نہ کر سکے تو اس کے بعد ایک دوسری کھیتی  
بنائی جس کا سربراہ ابو نصر الفارابی مقرر کیا گیا، انہوں نے تمام فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل کیا، لہذا علم  
فلسفہ اور حکمت کا معلم اول اور معلم دانی ابو نصر فارابی کہلا گیا۔

قوله عن ابن خلدون الخ علماء مستقر کے بیان کے مطابق، نقل مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے  
اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ بھر کہیں کہتے ہیں کہ یہ باتیں اور قلم سے مرکب ہے، ہاں کے لفظ کو اختصاراً حذف  
کر دیا گیا اور نو سینہ امر ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، تو اس کے معنی ہیں اجمع نکسنت الہا ۔  
گوشن کے نزدیک ال اور ام سے مرکب ہے۔ ائم ہائم سے امر کا سینہ ہے بمعنی قہر کرنا، مزو کا حذف  
کر کے اس کا حصہ لام کر دیا گیا تو قلم ہونیا۔ پھر یہ بھی لازمی مستعمل ہوتا ہے جیسے علم دینہ، اور کبھی متعدی  
مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ عنقلم شہداء کم بعض کے نزدیک اس کا مطلق فعل مقدر ہوتا ہے یعنی اسمع

۱۔ تلویدہ وحلم حورگ

سوال: وعلّمہ یہ عطف ہے ماضی فاعلہ فاعلہ پر تو فاعلہ فاعلہ جملہ تعلیدہ خبریہ ہے اور فاعلہ امر فعل ہے یہ انشاء ہے حالانکہ عطف الانشاء علی الخبر صحیح نہیں؟

جواب: (۱) عطف الانشاء علی الخبر اس وقت تک نہیں جب دونوں میں مماثلت نہ ہو اور یہاں مماثلت موجود ہے جو کہ غلط فہم ہے۔ (۲) یہ عطف الانشاء علی الخبر ہے غلطو سے یہاں انشاء مراد ہے نہ کہ اخبار، یہاں عطف غلطو پر نہیں بلکہ معطوف علی مقدمہ ہے جو کہ اسمع منی مائلولا اور یہ بھی انشاء ہے تو عطف انشاء علی انشاء ہے۔

قولہ حتی کما طر انکرت اور کفر کی تہذیب: ہو علم بحث لہ عن احوال ایمان الموجدات علی معنی علیہ فی نفس الامر بقدر غلطی البشریہ۔ علم الطبعیات، ریاضیات، انبیات، یہ علم انکرت کی بڑی بڑی شاخیں ہیں۔

علم الطبعیات کی تہذیب: ہو علم بحث لہ عنہما محتاج الی العادۃ فی الفہم راسخا کالجسم۔ یعنی اس علم میں ان چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو کہ وجود میں اور غرض میں مادہ کو کائنات، جو جیسا کہ جسم۔ عدم الواقعات: یہ دو علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو صرف وجود خارجی میں مادہ کو کائنات ہو۔ علم الہیات: یہ دو علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو وجود غرضی اور خارجی دونوں میں مادہ کو کائنات نہ ہو۔ صحیفہ سے مراد قرآن کریم و حدیث ہیں۔

﴿ وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ودراس العلوم الدينية وكونه مغلوبا على العقائد الاسلامية وغايه الفوز بالسعادات الدنيوية والدنيوية والصحة العقلية الموقدة كثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الغرض له والجمع عنه فالما هو لمعصب في الدين والتدبر عن لحصول اليقين والتمسك الى الحقائق العقلية للمسلمين والخاصة لهما لا يقتصر اليه من غوامض المفسرين والاكتفاء بقصور الجمع عن احوال الواجبات واساس المشروعات -

ترجمہ: اور ہر مان (حقائق کا علم کام ہو، جو آخرین کا) تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی

وہاں ہے اس کے احکام شریعی کی جزا اور علوم نظریہ کا سرکار ہونے کی وجہ سے اور اس کی سطوات کے اسلامی مقام ہونے کی وجہ سے اور اس کی فہمیت دینی اور دنیوی معاوضہ کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین انکو قطعی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقل و باکی سے بھی ہوتی ہے۔ اور سلف سے اس کے ہندے میں جو صحت اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تحفظ دینے والے اور یقین حاصل کرنے سے دھمرو ہونے والے اور سفارشی کے متادم بچانے کا ارادہ رکھنے والے اور لادنیائی غیر ضروری مافوقیوں اور ہادیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے۔ اور ایسے علم سے جو وہاں کی اصل اور احکام شریعی کی جزا ہے۔ کیسے روکا جا سکتا ہے۔

تشریح: قانونہ وہ لجملة هو الشرف المعلوم الخ یہاں سے لے کر وہ نقل عن السلف تک اور لا علم الاکرام کی فضیلت اور فوائد قسم کی طرف اشارہ مقصود ہے، مگر پہلے علم الاکرام کی فضیلت تفصیل بیان کیا گیا اب اجمالاً بیان ہو رہا ہے۔

(۱) لکھو کہ سے یہ احکام شریعی کی جزا اور نبیؐ ہے جن کے بیان کا نقل علم فوق ہے کیونکہ احکام شریعیہ عطیہ کی جمیل کا درجہ ہی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطاء کرنے والے اور اس کے واسطے یعنی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو، جبکہ اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی معرفت علم کلام سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۲) اور نفس المعلوم الخ سے دھمرا فائدہ اور فضیلت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ علم الاکرام تمام علوم نظریہ کا سرکار ہے کیونکہ سرے عوم ذات باری تعالیٰ، صفات اور نبوت کی معرفت پر معروف ہیں اور اس میں معرفت باری تعالیٰ حاصل ہوتی ہے، لہذا یہ علم تمام عوم کا سرکار اور رئیس ہے۔

(۳) وكون معلوم من العباد الخ

یہاں سے تیسرا فائدہ اور تیسری فضیلت کا بیان ہے۔ یہ تیسری فضیلت علم کلام کی باعتبار معلومیت کے ہے کیونکہ اس علم کے ذریعے سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جس کے شرف و فضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں ہے، لہذا یہ علم بھی فضیلت والا علم ہے۔

(۴) وغایہ القود الخ چونکہ فضیلت کو جانب اشارہ ہے کہ اس علم کے ذریعے سعادت دینی و دنیویہ سے ہم کناری حاصل ہوتی ہے، اور جس علم سے اسی طرح کی فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ بیجا اشرف علم ہوگا۔

(۵) وبراہینہ الخ سے پانچویں فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ اس فن کے مسائل کی کائنات و جن و ان

قطعی سے یہ ہوتا ہے وہ قرآن و حدیث سے ثابت ہیں لہذا ان نفع کی خبر کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی کہ ہم و کلام افغنی اور اشرف لغیرہ جس کا تہمت سرور ہے۔

وما یفل عن السلف عن الطعن الخ سے لے کر نہ نفع کان مہی علم استوائ تک شاذ و رکنہ تعد عید کو ایک حوالہ مقدمہ رکا جو بڑا مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تو آپ نے ہم اعتقاد کی بہت زیادہ قضیت بیان کی اجازت بھی اور تعین بھی جبکہ اسلاف نے آپ کی مخالفت ثابت ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے غم الکلام کے طے کو نزہت پر کہا ہے اور ہم شرفی نے فرمایا کہ ہم علم الکلام کے بارے میں میرا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی خوب پائی کی جائے وہ نہیں اہل پر سوا لیا جائے اور شہرہ میں گویا جائے اور سادگی تو اکثر کرے نہ یہ قرآن و سنت کو چھوڑنے والوں کی سر ہے اور بعض سادہ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد اپنے سادہ و کورہ جائے تو ان وصیت میں علم الکلام کے علماء داخل نہیں ہوں گے مگر آپ تو اس کے فضا کی اور فائدہ بیان کرتے ہیں؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا وما یفل عن السلف الخ کہ آپ کا اعتراض قابل جواب ہے لیکن سلف سے جو علم کام کی خدمت اور اس کی تکمیل سے مرعفت مطلق ہے تو وہ صرف چارہم کے لوگوں کے لئے ہے۔ باقی بی بی جہ سے اس کی قضیت اور شرافت مسلم ہے۔

(۱) للمتصعب هو تلعین یہ امر آئی کے لئے صحیح نہیں جو متصعب فی اللہ بن ہو اور متصعب فی اللہ بن وہ ہے جس پر حق ظاہر ہو لیکن پھر بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

(۲) والقاصر عن الحاصل الخ جو تہی نہ دھن ہو اور مسد کی بنیاد تک پہنچنے سے قاصر ہو لہذا اس قسم کے انسان کے لئے علم کام اس کے مفید نہیں کہ اس سے بے فائدہ و شہادت ملے کہ نہیں ملے۔

(۳) والخاص بالمداد اس شخص کے لئے جس کا مقصد مسدوں کے اہل میں شہادت پیدا کرنا ہو مسدوں کی عقائد میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت رکھتا ہو۔

(۴) والخاص الخ اس شخص کے لئے جو مسد کی دین اور دینہ مہادت میں لپٹی رکھتا ہو جس کی پندار کا بہت بھی نہ ہو یہ ہر قسم کے دیک ہیں جن کو وہ بے اسلاف سے ہم کو مہینے سے لگا دیا ہے۔

فوائد والا لکھتے بعد از الخ کہ حدیث کے ساتھ مختلف جواب کا ختم بیان کر رہے ہیں کہ علم الکلام

کی تردید تو ممکن ہی نہیں کیونکہ ہر قسم علوم کی بڑا اور بنیاد ہے اس کے ذریعے انسان صفات خداوندی میں نظر و  
 نگراں سوچ کا قائل بن جا تا ہے۔ قرآن میں یہ ترغیب موجود ہے جیسا کہ ”ان لیس علیہ السنون“ سے  
 لے کر اختلاف اللیل واللیل لا یتلاؤا لای الالب“ اور کئی علم الکلام علوم کی بنیاد ہے چونکہ احکام شریعہ  
 عملیہ کی قلیل کا وجوب اس وقت معلوم ہوگا جب ان کے احکام کے عطاء کرنے والے اور لے والے یعنی اللہ  
 اور حبیب رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو اور اللہ اور رسول ﷺ کی معرفت ہم الکلام سے حاصل  
 ہوتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلے انسان پر اللہ کی معرفت لازم ہے اور بعد میں دیگر اشیاء اور بعض کہتے ہیں  
 کہ پہلے نظر ہی المحلولات ضروری ہے اس کے پچھلے کے بعد اللہ کی معرفت ضروری اور لازمی ہے لیکن  
 دونوں کا مطلب یک ہے۔

فہم لما کن منی علم الکلام عی الاستدلال بوجود المحللات علی وجود  
 الصالح ولوحیدہ وصفاته وافعالہ، ہم الانفصال منہا الی سائر السمعیات، تاہ  
 تصدیق کتاب بالتنبیہ علی وجودہا ہذا ہذا من الاحیان والاعراض وتحقیق العلم  
 بیہما لیتوصل بالذات الی معرفۃ ماہو المقصود الاہم فقال قال اہل الحق :-

ترجمہ: پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صالح کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس  
 کے افعال پر تھم گاتے ہیں جو سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل تعلیم کی طرف  
 منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان ایمان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل  
 ہونے پر مشتبہ کرنا مناسب ہوا جو مشابہ اور محسوس ہیں تاکہ اس بات کو جس چیز کی معرفت کا  
 وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ (قرآن نے) فرمایا قال اہل الحق الی  
 آخرہ۔

تشریح: ہم لہذا کان منی العلم یہاں سے شروع درجۃ اللہ علیہ کا پہلا عرض حق آتی کے لئے تمہید اور  
 مقدمہ بنا رہا ہے (جو کہ قال اہل الحق حقائق الالہیاء ثابتہ) ہے۔

اور دوسرا عرض اس تمہید کے ساتھ ساتھ اپنی کتاب کا مختصر خلاصہ بیان کرتا ہے کہ میری کتاب میں صرف  
 تین باتیں ہیں (۱) صفات باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ (۲) سمعیات یعنی ثبوت ملائکہ، بہشت و ناریا،

والغیرہ۔ (۳) تیسرا حوالہ یہاں سے دلچ و غیر متقدر ہے اور یہ کہ انسان پر اعتراض وارد ہے کہ ہم انکلام میں تو مقصود بالذات مسائل کلیہ و جو صانع توحید صانع صفات صانع اور غیر ہم ہیں اور آپ نے اپنی کتاب کا نام بھی مطلقاً فلسفہ رکھا ہے چاہئے تھا کہ آپ اس میں مقدمہ سے بحث شروع کرتے تاہم آپ نے حقائق الانشاء، لائحہ سے بحث کا آغاز کیا تو اس بحث کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

جواب : اس میں کوئی شک نہیں کہ غم انکلام میں مقصود بالذات وجوہ صانع وغیرہ کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر ہم انکلام میں استدلال ٹھکراتے ہیں وجوہ ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اس لئے مناسب ہے کہ اول ان مخلوقات کے وجود پر متنبہ کیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعتراض کے قبیل سے ہوں یا ایمان کے قبیل سے، تو علم انکلام میں محاثات کے وجود سے صانع کا اندازہ لگایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ یہ تمام عالم اور موجودات محدث ہیں اور ہر محدث کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے لہذا نہ لہ اور موجودات کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے یہاں پر آپ نے محاثات سے وجوہ صانع پر استدلال کیا اور پھر اس کے بعد صانع کی توحید اور صفات اور افعال کا بحث کیا جائے گا، اور اس بحث کے بعد تمام معنیات جو کہ اثبات غائب اور وزن کا بحث ہے، اس کی طرف منتقل کیا جائے گا لہذا یہ استدلال موقوف ہے اموات پر کہ پہلے آپ محاثات کا وجود دہانے پھر آپ اس سے استدلال کریں، اور کوئی محاثات کے وجود سے انکار کرے تو پھر اس سے صانع پر استدلال کیسے کیا جائے لہذا مصنف توحید، صفات سے پہلے وجوہ کا بحث کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حقائق الانشاء، لہتہ والعمہ بہا منحقق۔ اگر محاثات کے وجود سے صانع پر استدلال نہ کیا جائے تو دور لازم ہوگا یا تسلسل۔ دور میں طرح کہ مثلاً ایک محدث ہے جو کہ زیادہ ہے اس کے لئے آپ نے جامل عمرو کو مانا، اب اگر عمرو کا جامل دوبارہ زیادہ سے جامل عمرو ہوگا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جامل کوئی اور ہے تو پھر اس اور جامل کے لئے اس طرح کا اور جامل لازم آئے گا تو اس سے تسلسل لازم آئے گا، پس ثابت ہوا کہ جو عمل ذات الخی ہے ہر چیز کے لئے تو دور لازم ہوگا اور نہ تسلسل۔

ثم قال اذن الحق وهو الحكيم المطابق للواقع يخلق على الاطلاق والعقائد

ولا ديان والعلماء باعتبار اشتغالهم على ذلك، ويقابله الباطل، وانما الصديق فقد



مشاع علی الاولیٰ خاصۃً وبطائفہ الکذب، ولقد یفرق بینہما بان المطافیۃ تعبر فی الحق من جانب الواقع، ولی الصدق من جانب الحکم، لہذا یتبی صدق الحکم مطافیۃ للواقع، ومسا حقیقۃ مطافیۃ للواقع انہ کہ۔

ترجمہ: اہل حق نے فرما دیا اور حق دو حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ الاول: عقائد ایمان اور مذاہب پر جو جاتا ہے انکے مشتمل ہو نیکی جب سے اس پر اور اس کے مطابق لفظ باطل آتا ہے۔ رہا صدق تو اس کا زیادہ استغناء خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے متعلیٰ خطا کتب آتا ہے اور نیکی و نلوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع سے متفق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح اہل اہل الحق علی اہل مضایف ہے اور الحق مفرد الہ ہے بیان پر اہل کے حق صیب اور دوست کے ہیں اور الحق یہ اسم ہے اسم پوری تعالیٰ میں سے حق سے مراد باری تعالیٰ ہے۔ حق کے دوسرے معنی امتیاز کے بھی ہیں اب اگر ہم حق سے مراد اہل اللہ لیں تو اس سے مراد اہل سنت و الجماعت ہیں اور اگر اہل حق سے مراد اہل اعتقاد میں تو اس سے بھی اہل سنت و الجماعت ہی مراد ہوں گے چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہو اور جس پر صحابہ و رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہو یہ لوگ بھی اس بات کی خدمت کرتے ہیں اور حتی الامکان اس کو کسی غلطی دیکھ کر بدلنے سے کھنڈتے۔ کچھ ہیں اب ظاہر ان کو اہل حق کہا جاتا ہے۔ التزاماً: اہل الحق سے مراد اہل سنت و الجماعت ہیں حالانکہ حقائق الالہیہ کا تو حق محض اور خوارق و غیرہ سے بھی ثابت ہے؟

جواب: (۱) اس اعتبار سے کیا کہ مصنف کے نزدیک یہ اہل فرقوں کا کوئی اعتبار تھا نہیں۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فال اہل الحق یہ قول ہے اور حقائق الاشیاء سے لے کر کتاب کے آخر تک یہ عقیدہ ہے۔ تو اس میں جتنے احکام ہیں ان کے دائرہ صرف اہل سنت و الجماعت ہیں اس وجہ سے صرف ان کا ذکر کیا۔ (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ حق کے معنی یہاں وجود کے ہیں اور جب وجود کے معنی نے جائیں تو اس میں قرار

فرق داخل ہو جائیں گے صرف سونہ یا یہ خارج ہو جائیں گے کہ وہ دیود سے منکر ہیں اور اس کو فرضی سمجھے  
ریں۔

وهو حکم المعطایں للواقع الخ شارح برزہ اللہ علیہا بیان پر حق کی تعریف کرتے ہیں (۱) باعتبار  
معلوم کے (۲) باعتبار استعمال کے (۳) باعتبار مصرف کے (۴) باعتبار مقاضی کے جبکہ دوسرا عرض یہاں پر  
صدق کا بیان ہے اور اس کا مصرف اور مقاضی بیان کرتے ہیں۔

وهو حکم المعطایں للواقع الخ یہ تعریف کرتے ہیں حق کا باعتبار معلوم کے کہ جب حکم اپنے واقعہ  
کے مطابق ہو تو یہ حق ہے اور اگر واقعہ کے خلاف ہو تو یہ باطل ہے۔

حکم سے مراد نسبت تام فیری ہے ای نسبة النشی الی النشی ایجاداً او سلباً لہذا حق کا بیان  
باعتبار معلوم کے حاصل ہو گیا۔

مطلق علی الاطلاق الخ یہاں سے حق کی تفصیل اور وضاحت کرتے ہیں باعتبار استعمال کے۔ چنانچہ  
فرمایا مطلق علی الاطلاق والمعقود والادیان والمذاهب کہ حق کا اطلاق کبھی اوتا ہے اقوال پر کبھی ہند  
ادیان اور مذاہب پر۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے لول حق ذہن حق مذہب حق تو معلوم ہوا کہ یہ حق کے لئے  
موصوف اور حق اس کے لئے بطور صفت کے مستعمل ہے۔

مولوہ باعتبار اشاعتها علی ذلک الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض کہ آپ نے حق کا معنی بتلایا کہ هو حکم معطایں للواقع اور مزید کہا کہ اس کا استعمال دین  
وغیرہ پر ہوتا ہے جب حق کا استعمال دین، مذہب اور عقائد میں ہوتا ہے تو گویا کہ حق کا استعمال معنی غیر  
موضوعات میں ہوتا جس کو مجاز کہی جاتا ہے اور مجاز کے لئے کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہوا کرتا ہے تو یہیں کونسا  
علاقہ ہے؟

جواب دیا کہ لا شعثانہ علی ذلک ہے ان چاروں میں لفظ حق کا استعمال علاقہ اشتمال کی وجہ سے  
ہے کیونکہ یہ چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہیں لہذا ان پر حق کا اطلاق کیا جائے گا۔

اشتمال کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) اشتمال الكل علی الجزء (۲) اشتمال الصغیر علی

انصفہ (۳) اشتمال انظر علی المظروف (۴) اشتمال ذی الحال علی الحال۔

وہ مقابلہ باطل۔ یہاں سے حق کی وحدت باہر دعائے کبریا ہے کہ وہاں سے باطل۔ یعنی حق کا مقصد جس ہے۔ دعائے کبریا کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تقدیل الصدقین۔ (۲) تقابل المصدقین (۳) تعادل الصدق و الصدقہ (۴) تقدیل الصدقین۔

اسرائیلی داد ہے کہ آپ نے حق کی تعریف استعمال اور متقابل بیان کیا لیکن صدق کی تعریف نہیں لی۔ اس استعمال بنیاد صدق کی تعریف کی جہاں ہے؟

جواب یہ ہے کہ تعریف اس جہ سے نہیں کی کہ معنی کے نزدیک صدق و حق دونوں معنی اور مفہوم کے اعتبار سے مترادف ہیں۔ بلکہ حق کی تعریف سے صدق کی تعریف خود بخود معلوم ہو گئی۔ یہ صرف موصوف کے اعتبار سے مستعمل ہے۔ اس کا موصوف صرف قس واقع ہو گا۔ ورنہ غیب اور عقیدہ واقع نہیں ہو سکتا۔ علامہ برکات کہ صدق اور حق کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ بلکہ حق ہم ہے صدق خاص ہے بلکہ صدق کا مقام اعلیٰ ہے۔

قولہ ولقد یطابق۔ یہاں سے لی کہ صدق کے درمیان فرق کی طرف اشارہ دیا جا رہا ہے کہ حق میں جو نسب واقع ہو گا اور صدق میں جانب تکرار ہو گا تو صدق کے معنی یہ ہیں کہ تکرار معانی ہو وہ کہ ساتھ ساتھ حق کے معنی یہ ہیں کہ وہ تکرار معانی ہو۔ تکرار ساتھ ساتھ۔ تکرار معانی ہو گا۔ لہذا صدق کا اضافی قسم پر ہو گا کہ صدق ہے اور حق کا اضافی واقعہ ہو گا جو کہ تکرار معانی ہے یہ بھی ایک فرق ہے۔

ثم حقائق الاشياء تامة حقیقة الشئ وعامته ما به الشئ هو مرکب حیوان  
الباطل للامس حقائق مثل الصاحف والکتاب معا یملک تصور الانسان بدوہ ،  
فانہ من انوار حق۔

ترجمہ: حقائق اشیا درستی ہیں۔ حق کی حقیقت درستی کی ماہیت دو چیز ہوتی ہے جس کی حد سے دو چیز دو چیز ہوتی ہے جیسے حیوان: حق انسان کے لئے۔ بلکہ ظاہر ہے کہ اس کا تکرار معانی کی چیزوں کے کہ جن کے تکرار معانی کا تصور ممکن ہے کہ وہ تکرار معانی سے ہیں۔

تشریح: معنی لایسہ نہ ہے۔ یہاں لیکن ہر خاص اور عام کے آپ۔ یہاں حقائق لایسہ نہ ہے۔ حق معنی اور تکرار معانی ہے۔ یہ حقیقت لایسہ نہ ہے۔ حق معنی اور تکرار معانی ہے۔ یہ حقیقت لایسہ نہ ہے۔

لانا مناسب تھا کہ الاشياء لفظ کیونکہ متون میں اختصار ہوا کرتا ہے۔

جواب: یہاں پر رد مقصود ہے تین فرقوں پر ہو کہ عبادیہ، عہدہ پر اور اور یہ ہیں نکالیں کہ عبادیہ حقیقت سے انکار کرتے ہیں۔ عہدہ یہ کہتے ہیں کہ آپ ایک چیز جو فرض کرے تو یہ وہی ہوگا۔ درخت کو آپ یہ فرض کرے کہ یہ درخت ہے تو درخت ہے اور اگر یہ فرض کرے کہ یہ انسان ہے تو انسان ہے اور اور یہ تو ہر بات پر لا اور یہ کہہ کر جان چھڑاتے ہیں تو عبادیہ کی تردید کے لئے، جن نے خالق کا غلط نام لیا۔

حقیقة المشی وما بعدہ: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض سن کے تین حصوں کی وجہ سے: ہے جو کہ خالق، اشیاء اور علیہ ہیں۔

لفظ آخر عرب کے ساتھ ب تحصیل کرتے ہیں چونکہ افعال میں خالق کا غلط مقدمہ تو تفصیل میں بھی مقدم کر دیا۔

حقیقة المشی: ان میں اہل حق کی بات۔ اشارہ سے (۱) انہو حق سے ہے حقیقت کی اور حق کی بات نہیں ہے جیسا کہ اہل لوگوں نے تو صمم کیا ہے۔ (۲) اور اس بات یہ کہ معولہ الجموع موقوفہ علی معرفۃ المفردات لہذا حقیقت کے پہچان سے خالق از خود پہچان نکلیں گے۔ (۳) معادہ شارح کا مقصود انہو افاض مقدور کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ شارح نے اپنی اشیاء کی حقیقت ثابت ہے تو یہ عبادیہ بات نہیں بلکہ اشیاء کے لئے تو حقیقت اور کماز دونوں ثابت ہیں نہ انہو نے جواب دیا کہ نہ ان مقصود حقیقت سے وہ نہیں جو کہ کماز کا متعلق ہے بلکہ نہ ان مقصود حقیقت سے صحت ہے۔ (۴) اشیاء کی صحت اور حقیقت ثابت ہے۔ (۵) وراض یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف صحت سے کرنا یہ تو تعریف بالتحول ہے ہم تو حقیقت کی تعریف مطلوب تھی تو آپ نے حقیقت کی تعریف صحت سے کر کے ثابت اور محلی و چھوڑا دی۔

جواب یہ ہے کہ ماہیت اور حقیقت دونوں سزا آئین ہیں اور شارح حقیقت سے صانع المشی ہو ہو مراد ہے اور یہی حقیقت اور ماہیت دونوں کے معنی ہیں۔ صانع المشی نے ساتھ صحت کی حوائج کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صحت کئی معنی میں مستعمل ہے (۱) پہلا معنی یہ ہے کہ صحت سے مراد وہ ہے جو ہر امر کے جواب میں واضح ہو جائے جیسا کہ زید منہو تو جواب میں حیران داخل کیا ہے گا۔ (۲) الامر المقصوب مر عبہ و مرادہ معنی۔ (۳) صانع المشی ہو ہو یہاں یہ نیز معنی مطلوب ہے۔

عابہ النسی ہو ہو: یا موصولہ۔ یہ اس سے پہلے فعل ناقص، یکنون مخذوف، نہ متعلق فعل ناقص کے ساتھ النسی، فعل ناقص کے لئے اسم اور ہو یہ ضمیر نفس ہو یہ غیر ہوا فعل ناقص کے لئے قسمنی یہ ہوا جس سے کوئی چیز وہ چیز بن جاتی ہے مثلاً میرزا ناسخ یہ وہ چیز بنی ہیں جس کے ذریعے انسان انسان بنتا ہے۔ نفس کے نزدیک اصل عادت یہ ہے ماکان بہ النسی شہناً۔

بمخالفت الصالح علی الخ خاصہ انسان کی بصیرت اور حقیقت میں داخل نہیں، انسان ہوگا اور مخالف و کاتب نہیں ہوگا جبکہ یہ مانگن ہے کہ انسان ہو اور میرزا ناسخ نہ ہو اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ جو ان ناسخ انسان کی بصیرت میں شامل ہو کر انسان کے لئے ذاتیات ہیں۔

ثبوتہ: يقال ان عابہ النسی هو هو باعتبار حقيقة ثوباعتبار لشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك عابہ۔

ترجمہ اور بھی (حقیقت و امانیت کے درمیان فرق اعتبار کی بیان کرنے کے لئے) کہ جانا ہے کہ عابہ النسی ہو ہو اپنے شخص ہونے کے، مجرب سے حقیقت ہے اور اپنے شخص ہونے کے اعتبار سے عورت ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے امانیت ہے۔

تشریح: وقد يقال ان عابہ النسی عریض وضاحت کرتے ہوئے شرح فرماتے ہیں کہ حقیقت اور بصیرت اگرچہ لفظین مترادفین ہیں لیکن پھر بھی اس میں اعتباری قسم کا فرق کیا گیا ہے۔

آئندہ عبارت سے قل ایک بات کی طرف توجہ ضروری ہے وہ یہ کہ انسان مختلف اعتبارات سے ہم اسکو مختلف نام دے سکتے ہیں مثلاً حیوان ناسخ ہے لیکن: یہ کھائی کرتا ہے تو کاتب ہے جب چتا ہے تو ناسخ ہے، جب کھاتا ہے تو اخی ہے اور سدا ہے تو کالم ہے، یہ مختلف اعتبارات ہیں ورنہ وہی حیوان ناسخ ہے۔

لہذا کسی طرح جب ایک چیز خارج میں موجود ہے اس کو حقیقت کہتے ہیں یعنی انسان کا ساتھ النسی

ہو ہو جو حیوان ناسخ ہے خارج میں لیا جائے کہ یہ خارج میں موجود ہے تو یہ عابہ النسی ہو ہو اس اعتبار سے حقیقت ہے اور اگر ساتھ النسی ہو ہو حیوان ناسخ ہے اس کو اشارہ کر کے اس کو متعین اور متعین کیا جائے تو اس اعتبار سے عابہ النسی ہو ہو جو کہ انسان کے لئے ہوتی ہے اور اگر خارج میں موجود ہونے اور نہ ہونے یا متعین ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ کیا جائے بلکہ دیکھ جائے کہ حیوان ناسخ انسان کے لئے

عابہ الشی ہو ہو ہے تو اس القیاس سے یہ بصیرت ہے۔

﴿والشی عندنا هو الموجود، والشیء والشقی والوجود، والکون الفاظ مترادفة معاً بل یطبیح التصور﴾۔

ترجمہ: اور مگر ہمارے (اشارہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح: قولہ والشی عندنا: مطالب کے بعد مطالب الیہ کا بحث شروع ہوا ہے جو کہ الاشیاء ہے۔ یہاں پر ایک بات یہ ہے کہ اشیاء جمع ہے اس کا مفرد فی ہے اور وضاحت الجہر موقوف علی وضاد الغیرات۔ دوسری بات یہ کہ کثرت کے اعتبار سے فی کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو کچھ ممکن ہو سکا ہے مثلاً جس کے بارے میں کوئی خبر و یا ممکن ہو اس بناء پر موجود، معدوم ممکن، مستبعد سب کو فی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو فی کہنا تو ظاہر ہے اور معدوم ممکن کی مثال جیسے ایک بیٹے سے محروم آدمی کا فون سیکون ایسی مثالاً ہر ایسا انسان، اللہ عالم ہوگا، اس مثال میں بیانا کرچہ معدوم ممکن ہے لیکن اس کی بھی خبر دی جاوے گی۔ ہے اور مستبعد کی مثال جیسے شریک البادی معصع تو اس مثال میں شریک البادی کا مستبعد اور حل ہونے کے باوجود اس کو کچھ خبر نہ ملتا تھا ہے اور اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا بحث کے اعتبار سے اس تمام پر فی کا اطلاق کیا جا رہا ہے۔

اصطلاح میں فی کے سلیب میں معتزل اور اشارہ کا نہیں میں اختلاف ہے، ہمارے یعنی اشارہ کے نزدیک فی درحقیقت موجود کا نام ہے اگر کہیں معدوم پر فی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوگا۔ معدوم کے لئے فی نہ ہونے کی۔ جس ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وقد خلقتک من فی۔ ولم یتکلم فیاً“ ترجمہ اور ہم نے تجھ کو پیدا کیا مگر نہ اس سے پہلے فی نہ تھے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ انسان پیدا ہونے سے پہلے کوئی فی ہی نہیں تھا۔

فی کے بارے میں دوسرے مذاہب معتزل کا مذہب ہے کہ کہ فی معدوم اور موجود دونوں معنی میں حقیقت ہے۔ اب ہم اپنی اس بات کے بعد قاضی میں بحث کی جاتی ہے۔ جب انسان مشتق پیدا ہوتا ہے تو اس سے پہلے اگر اس کا معدوم، مشتق نہ ہو گا پہلے تو تمام میخوں کو آسانی کے ساتھ پہچان سکتا ہے۔

اس لئے ثبوت کے پھان سے ثابت وغیرہ خرد خود واضح ہو جائیں گے جس کے ثبوت سے حادیث وغیرہ خود بخود ثابت ہوتے ہیں۔

والثبوت والحقائق الخ یہ چاروں الفاظ (۱) الثبوت، (۲) الحقائق، (۳) الوجود، (۴) النکون یہ الفاظ مترادف یعنی متعادل فی المعنی ہیں جو بدیہی تصور ہیں سادہ یہ بدیہی تصور کا قول صرف امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

بدیہی تصور اور بدیہی التصدیقی میں فرق: اس سے پہلے تصور اور تصدیقی کی تعریفیں سامنے آچکی ہیں تو اچھا ہوگا۔

تصور: تصور وہ ہے جس میں حکم نہ آوے یعنی نہ ضرر نہ غیرہ۔

تصدیقی: جس میں حکم پڑا جائے جیسے زید کھڑا ہے، درہم بڑا ہے وغیرہ بدیہی اصل میں سب غبار اور ٹھہر کر کہا جاتا ہے جس کے لئے دلیل اور سوچ و فکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ آسمان، زمین اور پہاڑ وغیرہ لہذا اس میں خفاء نہیں کہ آسمان کہاں ہے یا پہاڑ سخت ہے وغیرہ۔ تو بدیہی تصور وہ ہے کہ واضح اور ظاہر ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر حکم نہ لگا ہو۔ اور بدیہی التصدیقی وہ ہے جو واضح اور ظاہر ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اس پر حکم بھی لگا ہو۔

فان قيل فالحكم ثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة

ثابتة، لئلا ان الصواب ان ما نعتده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والغرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر، كما يقال واصب الوجود موجود في

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر تو حقائق اشیا کے ثبوت کا حکم لگا، غلط ہوگا، ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجہ میں ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیا سمجھتے ہیں اور انسان، غرس، سماء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں اسکی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح: فان قيل فالحكم ثبوت الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں مگر اس کا جائزہ موقوف ہے جن مقدمہ پر یعنی اس اعتراض کا موقوف علیہ نہیں اشیاء ہیں۔

اعترافیں اس سے پہلے آپ نے دیا کہ ( ) اتفاق منع ہے مگر مقرر ہے حق، اولیٰ کے معنی ہیں  
عالمہ الشیء ہو، عناصر وجود نہ جارہی، حقیقت کے معنی بھی وجود کے ہیں۔ (۱) آپ نے کہا کہ  
اسیے منع ہے مگر لاہور اس نے معنی بھی وجود کے ہے۔

(۲) آپ نے ہاتھ لگا دیا: موت و وجود الفاظ مترادف ہیں تو اس کے معنی بھی موجود کے ہیں لہذا  
موضوع اور محسوس دونوں کے معنی ایک ہیں نہ انکے یہ بالکل ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا اصطلاحات لسانیہ یا  
الموجودات موحدة اور جب موضوع اور محمول ایک ہوتے ہیں تو وہ ضم و صم ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت کچھ اس طرح ثابت ہے کہ موضوع بحسب  
الاعتقاد اور محسوس بحسب نفس الامر ہے معنی موضوع سے، لسانیات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت  
منہرہ ہوتا ہے، وہ ثبوت اعتدالی ہے اور محمول سے جو ثابت مفہم ہوتا ہے جو ثبوت نفس الامر کی ہے تو معنی یہ  
ہواں کے لسانیات فی اعتقاد و ما للغة فی نفس الامر یعنی دو چیزیں ہمارے اعتقاد و دیگر ثبوت ہیں دو واقع  
اور نفس الامر میں بھی ثبوت ہیں لہذا موضوع اور محمول دونوں ایک نہیں بلکہ قائم ہیں۔

فوهذا الكلام مفيد ايضا يحتاج الى البيان وليس مثل لولئك الناس لا تلتزم ولا تلتزم

لونه انما هو الجموع و شعری شعری کہ۔

ترجمہ اور یہ کلام مفید ہے، الذائقہ ہے، بہت کھمکان کا دل سوتا ہے اور تمہارے قریب  
الکتابت ثابتہ کے مثل نہیں ہے، (لہذا یہ قیاس ہے) اور نہیں شاعر کے قریب "انما هو الجموع  
و شعری شعری" کے مثل ہے۔ کیونکہ یہ بہت زیادہ کھان کا دل ہے۔

تشریح: زبعا بحتاج ہی نہیں لے لی، موضوع کو بحسب الاعتقاد لے اور محسوس کو بحسب انما  
لے ایسی شائع اور مشہور باتوں میں سے ہے کہ اس کے لئے بہت کم باتیں کی ضرورت پڑے گی لہذا اپنی  
الکتابت ثابتہ کی طرح ہے اور یہی انما هو الجموع و شعری شعری کی طرف غنی اور کھان کا دل ہے انما  
هو الجموع (۱) و شعری شعری میں زیادہ کھان ہے اور مطلب یہ ہے کہ شعری الان کل شعری فیما

ایرا انما کھانہ اور معنی میں سے مشہور اور کھانہ ہے۔



معنیٰ لہذا انہاری بات حفاظت الاشیاء ثابتہ نہ تھی ہے اور نہ ہی ہے بلکہ ٹھیک اور صحیح کام ہے۔ چنانچہ شعر جس میں ابوالخیر نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ ہے۔

لقد فری ما أحسن صبری تَدَام عیني ولو فری لہری

مع الغفارت بارحی فہم انا ابو النجم وشعری شعری

ربما یصح الجالی البین کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں سے مراد دلیل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ حفاظت الاشیاء ثابتہ رہنا محتاج الی الدلیل، یعنی اس پر تو دلیل کی ضرورت نہیں لیکن اگر سبب یہ اشیا کے دور سے الگ کرے تو پھر ان کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لہذا ابونت ضرورت حکم کی اشیا ثابتہ میں ایسا بھی نہیں کی جاسکتی ہے بلکہ یہ ٹھیک کام نہیں۔ رُسماء میں راہ کا ضمہ اور باء مشدّد ہے اور بھی مختلف استعمال کیے جاتے ہیں۔ دُب کا لفظ بھی تقلیل کے لئے اور بھی بکھیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک تقلیل میں حقیقت اور بکھیر میں مجاز ہے اور بعض کے نزدیک بالعکس ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ حشر میں جب اس کو تقلیر کے لئے اور متاخرین عرب اس کو بکھیر کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

ولو لعیني ذلك ان افشني قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون المحکم علیہ

بشمی مفیداً نظر آتی بعض اوقات اعتبارات دون بعض کا انسان اذاخذ من حیث

انہ جسمہ کان المحکم علیہ بالحيوانیۃ مفیداً، و اذاخذ من حیث الہ حیوان مطلق کان

ذلك لموا یك۔

ترجمہ اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ حقی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض

اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگایا نہیں ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے نہیں ہوتا جیسے انسان

ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر نہ اہمیت کا حکم لگایا جاتا مفید ہوگا اور

جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان مطلق ہے تو اس کا حکم لگایا جاتا مفید ہوگا۔

تشریح: تو تحقیق ذلك الخ اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ سوال و جواب کی وضاحت ہے

ماضی فقہان یہ ہے کہ ایک چیز کے لئے مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں بعض حیثیتوں کے اعتبار سے ایک حکم لگایا

جائز اور بعض کے اعتبار سے ناجائز مثلاً انسان کا جسم بھی ہے اور جانور بھی ہے اگر کسی کے جسم کو جانور کا

انتہا کیا جائے اور ان پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور اللسان حیران کہا جائے تو ٹھیک ہے کلام مفید ہے اسی وقت مطلب ہوگا **هذا الجسم حيوان** یہ صحیح ہے اور اگر اس کے حیوان ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس پر حیران کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ **هذا الحيوان حيوان** تو یہ ٹھیک نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوگا بالکل اسی طرح کہ اگر ہم حقائق الاشياء اور ثابتہ سے آپ ہی سہی لے کر اس پر حکم لگائیں تو اس اعتبار سے حکم لغو ہوگا اور اگر حقائق الاشياء یا مقرر عقائد لے لیں اور ثابتہ یا خبر وجود خارجی لے لیں تو اس خبر سے حکم لگانا ٹھیک ہوگا لغو نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرِهَا وَالتَّصَدُّقِ بِهَا وَاجْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ وَكُلُّ الْمُرَادِ الْعِلْمُ بِثَبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ وَتَجَرُّبَاتِهَا الْمُرَادِ الْجِنْسُ بِذَلِكَ عَلَى الْإِنْفَالَيْنِ بِأَنَّهُ لَا ثَبُوتَ لِلشَّيْءِ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثَبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدَمَ ثَبُوتِهَا﴾۔

ترجمہ: اور حقائق اشیا کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق اشیا کے وجود اور ان کے احوال (حدوث و امکان وغیرہ) کی تحدیق تحقیق اور نفس الامر میں ثابت ہے، اور بعض لوگوں نے کہا کہ (معصوف کے قول **العلم بها** سے) مراد اشیا کے ثبوت کا علم ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیا کا علم نفسا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد نفس (حقائق) ہے اور لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہے۔

تشریح: وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ الْمَعْنَى حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَعَدُّدٍ عِنْدَ يَدِ تَرْوِیْهِ یَوْكُنِیْ اور وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ كَمَا تَجَدُّدُ الْأَدْبَابِ یَكُنِیْ تَرْوِیْهِ تَقْصُودُ ہے جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا علم ہے تو معصوف نے بتایا کہ جس طرح اشیا کا وجود اور ثبوت نفس اور مرئی ہے اسی طرح اشیا کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم جو کہ امکان اور حدوث وغیرہ ہیں محلی نفس الامر میں ثابت اور تحقیق ہے۔

ای بِالْحَقَائِقِ الْمَعْنَى یہاں سے مقصود مرتب ضمیر قائم ہے لیکن اس پر سوال ذرا ہوتا ہے کہ ضمیر حقائق کو راجع ہے۔ ضمیر مؤنث جبکہ مرتب مذکر ہے اور راجع و مرتب میں مخالفت کا ہونا ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ

خبر راجع ہے حقائق کی طرف اور اثر پہ خبر ثابت ہے یعنی یہ واقع ہے بتائیں مثلاً ۔

من تصور کیا و التصديق بها الحیماں سے اقسام طرکی حرف اثر و مقصود ہے کہ ہم کو وہ قسمیں ہیں ایسے تصور اور دوسرے تصدیق و تصورات کو جمع لیا اور تصدیق منفرد لایا اس لئے کہ تصورات زیادہ ہیں اور تصدیق کم کیونکہ تصور اپنے انفعالی ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے اور تصور کا تصور کر بھی تصور ہے جیسا کہ معلم اطفال میں بحث نظر چکا ہے ۔ انوال سے مراد امکان حدوث فتاح دہمہ اور ہیں ۔

والعلم بها میں بعض لوگوں نے الف نام استغرائی لیا ہے لیکن ایسی ہی اعتراض وارد ہے کہ الف نام استغرائی کی صورت میں قرآن حقائق کا علم تحقیق ہوتا علم درسی ہے نہ تمام حقائق کا علم انسان کی قدرت سے باہر کی بات ہے لہذا اس اعتراض سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی گئی کہ یہاں پر صرف مقدور مانیں لیکن والعلم بتوفیہا یعنی قرآن اشیا کے ثبوت کا علم تحقیق ہے نہ کہ تمام اشیا کا علم تحقیق ہے ۔

لیکن شارع نے یہ صورت اختیار کرنا پسند نہیں کیا قریباً والحبوب ان السواء النعس خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم الف نام استغرائی مراد نہیں لیتے بلکہ الف مرصی مراد لیتے ہیں جو نہ موجب جزئی کہہ سکتے ہیں اور طلب کی گئی قرآن کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے ۔ لیکن والعلم بحسن الحقائق متحقق اور حسن ایک قرآن سے محقق ہو جاتا ہے ۔

﴿حَلَالٌ لِلْمُؤَسَّطَةِ لَئِنْ مَنِمْ مِنْ مَنَكْرِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ وَيَزْعُمُ أَنَّهَا هِيَ

وَعِبَالٌ بَاطِلَةٌ وَهِيَ الْعَصَادَةُ، وَمَنِمْ مَنْ يَنْكُرُ لَوَلَاهَا وَيَزْعُمُ أَنَّهَا بَعْدُ لِلْإِعْتِقَادِ حَقٌّ أَنْ

اِخْتِلَافًا شَنِئِي جَوْهَرًا لِحَوِّهِمْ وَغَرَضًا لِعَرَضِ الْأَقْلَامِ الْقَدِيمِ، وَحَادَثًا لِعَادَتِ وَمَنِ

الْعَصِيدَةِ، وَمَنِمْ مَنْ يَنْكُرُ انْعَمَ بِشَوْتِ شَنِئِي وَلَا لَوَلَهُ وَيَزْعُمُ أَنَّهُ شَاكٌ، وَشَاكٌ هِيَ أَنَّهُ

شَاكٌ وَهَلَمْ يَحْزَنُوا، وَهِيَ إِلَّا الْأَوْرِيَةُ ۝﴾

ترجمہ : برخلاف سو فیہ نے کہ ان میں بعض تو نفس اشیا کا انکار کرتے ہیں اور کہتے

ہیں کہ : سب (یعنی چیزیں اور باتیں خیالات میں ) اور یہ لوگ غلط یا کھلتے ہیں اور ان

(مستطافین) میں بعض اشیا کے ثبوت (کس الامرئی) کا انکار کرتے ہیں ۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اشیا

نہرے اعتقاد کے ساتھ ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی حقی کو ہم پر اعتماد نہ کرتے تو وہ ہم پر ہے یا ہمیں

(اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے اور یہ لوگ صریح کہلاتے ہیں، اور ان (موسطاتیہ) میں بعض شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

تشریح: علما للسرطانیہ طبع یہ متفق ہیں۔ لکن منہم الطبع یہ شرح ہے یہاں متفق سے عرض باتن ایک تو ہم کی دفع ہے۔ وہ یہ کہ حقائق الاشیاء للبعثۃ ایک جہاں ایک بات ہے بلکہ من اجلی البہیمات ہے تو اس کی اتنی توجیح کی کیا ضرورت ہے؟ باتن نے حجاب دیا کہ یہ واضح نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے کیوں کہ بہت سے لوگ حقائق سے انکار کرتے ہیں جس طرح موسطاتیہ کر رہے ہیں۔ باتن یہ اعتراض داند ہے کہ آپ کا احوال بیان تو یہ نہیں کہ علما للفلاں تو یہاں یہاں کیوں پر اعزاز اختیار کیا۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے انکار چونکہ انتہائی نامناسب ہے اس لئے مروج خلاف کا اعلان کیا۔

علما یہاں پر خلاف کیا اور اختلاف نہیں کیا اس وجہ سے کہ اختلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل ہو اور خلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تفصیل کا طریق مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود اور طریق دونوں مختلف ہو تو یہ خلاف ہے۔ بول مودع ہے اور طائی نموم ہے ہر اوقات ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ کی عبارت ہے خلافاً للخاصی وغیرہ۔ ترکیب کے اعتبار سے مفعول مطلق واقع ہے جیسا کہ اتفاقاً اور ایضاً وغیرہ مفعول مطلق واقع ہیں۔ مفعول مطلق کی صورت میں اس کے لئے فعل مقدر خالفوا نکاتنا ہوگا تو عبارت میں ہوگی خالفوا علماً۔ موسطاتیہ کے لئے اپنی مخالفت پر چونکہ کوئی دلیل نہیں اس لئے خلافاً کہا اختلافاً نہیں کیا۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ موسطاتیہ ایک گرد ہے تو شارح نے جواب دیا کہ لکن منہم الطبع یہ ایک گرد کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تین مشرقی فرقوں کا نام ہے جو علانیہ، مخدئیہ اور لاادریہ ہیں تو یہ گویا کہ تین مقدسات ہیں۔ (۱) حقائق الاشیاء، (۲) لایبۃ، (۳) والعلم بہا متحقق۔ ان تین مقدسات سے مقصود موسطاتیہ کے تین فرقوں کی تردید ہے۔ (۱) حقائق الاشیاء سے علانیہ کی تردید ہے کہ وہ اشیا کی حقیقت

نہیں، رائے۔ (۲) عیناً کے ساتھ تنبیہ کی تردید ہے جو اشیاء کی حقیقت کو ماننے میں نہیں اسی کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔ (۳) والعلوم چا سے ماوراء کی تردید مخصوص ہے جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علاوہ انکار اور قبول میں شک کرتے ہیں اُمر آپ اُن سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو وہ کہیں گے لا انوی اور اگر پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو کہیں لا انوی کہ اگر شک و انہداز کرتے ہیں اور اُن کو شک میں بھی شک ہے تو والعلوم چا متعلق کے ساتھ اُن کی تردید حاصل ہوگی۔

نور و نور اللہ یہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ باقی بھڑتے ہیں اور حق سے انکار کرتے ہیں۔ مہدی و مہدیہ میں لئے کہتے ہیں کہ حق و اعتقاد کے ہیں اور یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس لامرئی کے منکر اور ثبوت اعتقاد الہی کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہر جہجہ اللہ سے اعتقاد کے تابع ہے۔

۱۔ رویہ گو یہ ہم اس سے دیا گیا کہ اگر چیز کے جواب میں لا، اول کہہ کر ہونا چھڑاتے ہیں۔  
 بعض ماہر کے نزدیک سو نقطہ یہ اہم صدق میں تین فرق واطہ ہیں جبکہ تحقیق ماہر کی اول یہ ہے کہ دنیا  
 میں اس کوئی بھی اس تین فرقوں کا اہم صدق نہیں بلکہ ہر قسمی فرقے والے جس بات میں غلطی کر رہا ہے وہ اہم صدق  
 سے جیسا کہ اس کے ماخذ یحتمل سے بھی معلوم ہو رہا ہے ۔

نہ ملے۔ یہاں پر اصل میں ایک اعتراض کو جواب دینا مقصود ہے کہ جب لاکھ یہ ہر چیز میں شریک کرتے ہیں تو شرف بھی تصور، ایک قسم ہے اور تصورِ حق ہے مگر کیا تو یہاں پر بھی تو یہ قسم آگیا؟ تو شارع نے جواب دیا کہ این کو شرف میں بھی شریک ہے لہذا شک نہیں ان کے نزدیک بہت نہیں۔

ہم نے جو بفتح اللہ، و حسب الامام و کشیدہ المیم یعنی الجبل و الجبر کشیدہ ہلکے کے اندر لکھے ہیں، وہاں عربیہ اور عربیہ کے نفس امر کا ضرب ہے یعنی اجمع نفسیات لیتا ہے۔ یہ عربیہ کا غائب ہے اور لکھن کا غائب ہے کہ یہ کتاب ہے بل اور اس نے اس طرح حاضر کا جیت ہے جزو حذف کیا گیا اور اس کا ضمہ اس کے اسم کو دیا گیا تو غلطی بن گیا ہے کہ جھٹل۔

اُمّ کے معنی تہمد کے ہیں۔ دوسرے اختلاف یہ ہے کہ کوئی یہ ذکر و مراثت انہوں سے ہے یا مستقل ہے یا نہیں (۱) محلِ تہذیب میں کہ یہ واحد، شطب، جمع، ذکر و مراثت تمام کے لئے یہاں مستقل ہے (۲) اس تہجد کہتے ہیں کہ یہ واحد، شطب، بالغیرہ کے لئے عینکہ علیحدہ استعمال ہوتا ہے جس طرح ضرب، ضرب، ضرب اور

ہے اسی طرح مُسْتَعْمِلٌ، مُكْمِلٌ، إلخ۔ تیسرا اختلاف بھی ہے کہ یہ لازم استعمال ہوتا ہے یا مشعر بھی بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لازم مستعمل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشعر مستعمل ہے سب لاری ہو تو یعنی قول اور الت کقولہ تعالیٰ ہلم الینا انفی الہد۔ مشعر کی مثال کقولہ تعالیٰ ہلم شہداء کم اے احصوہم۔ اور اس کی اصطلاحی وضاحت یہ ہے کہ سطر ہر مشکلمیں اس جگہ لے لے ہیں جہاں بات لامتناہی حد تک پہنچے، مقصود ہو۔

﴿وَلَمَّا تَحَفُّظًا أَدَّاهُمْ بِالضُّرُورَةِ بَيِّنَاتٍ مِنْ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْحَقِّ وَالْيَقِينِ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزَّوَادَاتِهِ إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ لِنَفْسِ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ وَأَنْ تَحَقَّقَ لِنَفْسِ حَقِيقَةِ الْحَقَائِقِ لِكَوْلِهِ دُونَهَا مِنَ الْحَكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِنْ الْحَقَائِقِ لِمِمَّ يَصْبَحُ نَفْسُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْإِخْفِ إِلَى مَا يَمُتْ عَلَى الْعَادَةِ﴾۔

ترجمہ: اور جہاں دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کیجئے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی تحقیق نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر تحقیق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ ہم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی لہذا اس کی باطل نفی صحیح نہ ہوگی۔ اور یہ بات نفی نہیں ہے کہ دلیل صرف عبادہ کے خلاف درست ہوگی۔

تشریح: دلی: یہاں سے عرض مناسب تھا کہ بھال مقصود ہے فرمایا کہ وَلَمَّا تَحَفُّظًا إلخ۔

دلیل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) الزامی، (۲) تحقیقی، و کہہ ۲۱ ہے جو ایسے مقدمات سے بنا ہوا ہو جو استدلال کے نزدیک صحیح اور قریب لاکھوں بات اور قصہ کے نزدیک مسلم نہ ہو۔ اس سے مقصود بعض اظہار حق ہوتا ہے اور الزامی دلیل دو کہلاتا ہے جو استدلال کے نزدیک صحیح نہ ہو اور نصم کے نزدیک مسلم ہو اور مقصود اس سے انہد حق نہ ہو بلکہ اقرار ہی اقصم ہو۔ شارع بتاتا چاہے ہیں کہ تحقیق اور الزامی دلیل کے ساتھ اشیاء کے لئے حقائق ثابت ہیں۔ تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم مشاہدہ سے بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا یقین کرتے ہیں اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سوظ طریقہ سے پچھتے ہیں کہ نفی اشیاء تحقیق ہے یا نہیں اگر نہیں تو یہ نفی کی نفی ہے جو کہ بین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت حاصل ہوا، اور اگر تحقیق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت اور موجودہ رہتی ہے

اور جب ایک حقیقت بہت بڑی ہو تو سب کچھ کے ساتھ ساتھ کئی اشیاء کی نئی کاشی کا دعویٰ کرنا درست نہ ہو گا۔ لیکن  
 اچھوت جرنی سے سب کچھ باطل ہو رہا ہے۔

ولا محض: عبادت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے صرف عذاب کے خلاف جت قائم ہوگی عند یہ اور اور یہ کے خلاف اس سے جت قائم نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ کہ عتد یہ نہیں کہ یہ رنل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی تمہارے اعتقاد میں صحیح نہیں جبکہ لا اور یہ ہر عول کے جواب میں ۱۔ ورنہ تہہ کر جان چلا کر کے کسی حق کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر جت قائم ہو۔

فإننا في الضروريات منها حسبات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى أنو اسد  
السن والصفراوي قد يجد الحلوا مرًا ومنها يد يهيأت وقد تقع فيها اختلافات وتعرض  
فيها شبه تغتفر في حلها أي انتظار دليقة والطريبات فرع الضروريات ففسادها السادها  
وهذا كثر فيها اختلاف العقلاء لهذا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا يتألفي  
الجزء بانيهات بانهاء اسباب الغلط والاختلاف في البيهات لعدم الاتفاق والاختفاء في  
التصور لا يتألفي البهاده وكثرة الاختلاف لفساد الانتظار لا تدلي حكمة بعض التطريبات  
والحق انه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصًا مع الألدنية لانهم لا يعترفون بمعلوم  
لست به مجهول بل الطريق لتعليقهم بانناز، العتقوا او يحترقوا وسرغضا اسم  
للحكمة لعموم العلم المزعوف، لان سرغضا معناه العلم والحكمة واسطا معناه  
المزعوف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سرغ اي  
مبحث الحكمة كـ

ترجمہ۔ سو فسطیح کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حیات ہیں اور جو کثرت سے غلطی کرتا ہے، جیسے بھیکا آئی ایک چیز کو دیکھتا ہے اور صفرائی فحش چھینا چیز کو کوئی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں سے بدیمیات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلہ میں نظریہ تنقید کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرما ہے، تو ضروریات کا سادہ نوعیت کا فاسد ہوگا اور وہی وجہ ہے ان (نظریات) میں عقائد کا

اختلاف بہت ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں اس سبب کی وجہ سے کسی کا علمی اثر بعضی کے اسباب اثر نہ ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا پیش کرنے کے معانی نہیں ہے اور (محققین کے) سمجھ میں خلاء ہونے کی وجہ سے یا نسبت نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں اختلاف ہونا باعث کے معانی نہیں ہے۔ اور اس نظر کی وجہ سے شریعت اختلاف بعض تہریرات کے حق ہونے کے معانی نہیں ہے۔ ایمان خدائی کی بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لا اور یہ کے ساتھ مناظرہ کی ذی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ کسی معصوم کا احترام کی نہیں کرتے جس کے درجہ کوئی مجبور ثابت کر جائے بلکہ راستہ (ان سے نکلنے کا) ان کو آگ کی سزا دے ہے تاکہ یا تو اشرف کوہیں یا اہل نرسم ہو جائیں اور منقطع مزین اور راستہ ہر مذہب کا ہر ہے۔ کیونکہ سوف کا معنی عدم و حکمت ہے اور اصل کا معنی عزین اور نکل ہے اور اسی سے ارباب کی کا مصدر (مسلک مشتق ہے جس طرح فصل نیل سوف یعنی محبت نعمت سے مشتق ہے۔

تشریح: اس سے پہلے صاحب کتاب نے بعض ذکر کیا کہ حقائق الاشیاء لایند و العلم بہا متحقق اور اس پر آپ دلیل دلائی ذکر کیا۔ ایک دلیل تحقیق کا بلکہ اس کے ائمہ سب کا پھر بھی ساتھ نہیں دے رہا۔ بات کو قبول نہیں کرتا تو اس کا ایک طریقہ ہے کہ اس سے بحث و مباحثہ اور مناظرہ کیا جائے۔ ان افراد کے اصول میں ایک یہ ہے کہ یہ مقابل کے ذرائع نہیں سمجھے جائیں اور ان پر رد کیا جائے۔ تو اسلوب التصورات کے ساتھ ان کے دلائل نقل کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں تو اس سے پہلے مقدمہ کے طور پر طبع کے اقتدار دھن نہیں رکھیں۔ ہم لا ضرر ہے اگر کسی چیز کا علم بھی سو فی دھم کے حاصل ہو تو یہ ہر بھی لا ضرر ہی ہے اور اگر سو فی دھم کے ساتھ حاصل ہو تو وہ نظریہ ہے بدھشی کے ساتھ اقتدار ہیں۔

(۱) حیثیات اور علم ہر انسان خواہ غریب یا غریب سے حاصل کرتا ہے خواہ قوی یا کمزور۔ یہ سب یا شریعت ہو یا مسموم ہو یا مسموم اور مثلاً الزنا عار و غیرہ۔

(۲) چلتی بات یہ دو قسم ہے جس کا معنی غرض تصور عقل پر موقوف ہو یعنی جب عقل تصور کرے تو وہ خود بخود کچھ نہیں آجاتا ہے اور اس کے لئے کسی تیسری چیز کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً انکسار اعظم من



(۳) تجربات: جو تجربے اور مشاہدہ سے حاصل ہو جیسے انسان کے سر میں درد ہو تو انسان نے سر درد کی دوائی کھائی اور اندہ نے اس دوائی کے ذریعے سر درد ٹھیک کر دیا جب اس انسان کا سر درد دوبارہ شروع ہوا تو اس نے دوبارہ وہ دوائی استعمال کی تو اس کے مشاہدے اور تجربے میں یہ بات آئی کہ اس کے ساتھ انسان کا سر درد جگہ جگہ ہو جاتا ہے، لہذا اسے تجربات کہتے ہیں۔

(۴) متواترات: جو کثرتِ تجربین سے حاصل ہو۔ مثلاً ہم میں سے کسی نے بھی دارِ اعظم دیکھا ہو، دیکھی ہے لیکن اکابرِ علم و کرام سے اتنی خبریں ملتی ہیں کہ انسان اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

(۵) وجدانیت: جو وجدان اور حواسِ باطن سے ساتھ حاصل ہو مثلاً ان لنا غما یا ان لنا فرحاً غم اور خوشی انسان کے ظاہری جسم پر تو نظر نہیں آتا لیکن یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو انسان پر اثر انداز ہوتی ہے۔

(۶) فطریات: جس کا حصول واسطہ کے ساتھ ہو لیکن واسطہ ظاہر ہو جس طرح الان معہ زوج لانه ينقسم الى قسمين متساويين۔ اس قسم کو قضایہ لہ ساقھا معھا بھی کہا جاتا ہے۔

(۷) حدیثیات: اولہ تو جب سرعۃ اندلہل اللہن الی المطلوب العلمی من غیر حاجۃ لی التفكير وہی ادنی مراتب الکشف۔ یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعے مطلوب علمی کی طرف بغیر فکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

موسطاتیہ میں سے ماہر یہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حیات کے ثبوت کا طریقہ قطعی نہیں ہو سکتا کیونکہ حیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواسِ کلیات کا ادراک نہیں کرتے ہیں کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کا ادراک کرتے وقت حواسِ کلیات سے غلطی کرتے ہیں مثلاً مٹرووی شخص بیٹھی چیز کو کڑی محسوس کرتی ہے اور بیٹھ کر آدمی ایک چیز کو درد لگتا ہے اور اسی طرح ایسی ہی جس کے سر سے کے ساتھ چھوٹی سی بھنگاری ہو اور اس کو تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پیرہ سا دکھائی دیتا ہے، یا اسی طرح تیز ترین چلتی ہے تو فری کے غور والے دنگ باہر کے درخت مجر و غبرہ کو بھانگے ہوئے محسوس کرتے ہیں، اس وجہ سے حیات میں غلطی واقع ہوئی ہذا حیات سے حاصل شدہ علم صحیح نہیں۔ اسی طرح حدیثیات میں بھی بعضی واقع ہو سکتی ہے مثلاً معتزل کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہے اور یہ بات اُن کے نزدیک بدیہی ہے جبکہ ائمہ مراد اس بات سے منکر ہیں ہذا اس میں بھی غلطی واقع ہوئی، جب غم کے اسنے

بطنی، اثری اور اکل قسموں میں تقصیر واقع ہوتی ہے اور دیگر قسموں میں طریقہ اپنی غلطی واقع ہوتی ہے۔

جب ضرورت میں غلطی واقع ہوتی ہے تو نظریات کا کیا حال ہوگا جبکہ وہ ظہر ضروری کا فرما ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ نظریات کا بالآخر اجتہاد ضروریات پر ہوتا ہے جب ضروریات میں قبیح غلطی ہو سکتی ہے تو نظریات میں اور بھی زیادہ ہو سکتا اصل حق سچے ہیں کہ ماہر عدالت ہے کیونکہ یہ متغیر ہے جبکہ مذکورہ کتب ہیں کہ العدالم قدیم لامہ مسکونی عن المولود۔ ہذا اسے اثبات ثانی وجہ سے نظریات کا علم بھی چین اور تلاش اہم و کمین دم۔

براب یہ ہے کہ اگر میں کوئی غلط نہیں ہے کہ ضرورت میں غلطی واقع ہو سکتی ہے لیکن یہ غلطی تو ایک جہلی میں واقع ہے ہی مخرج صیبت میں اثر غلطی واقع ہے تو ایک جہلی میں واقع ہے جس طرح ہمیشہ آدمی اثر و کور و کیمیا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے حقیقت وہ اس کے خلاف ہے یہ زمین میں اس کی کوئی اثر نہیں، بجائے ہوئے معلوم ہوتے ہیں حدائق میں تو یہ متحقق نہیں ہے۔ ان طریقہ بصیبت میں الخلاف ان ہذا ہے تو اس آدمی کا افس اور غلطی اس کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اجہول یہ غلطی نہ ہوگی وہاں بھی علم حاصل ہوگا۔ معلوم ہو کہ لکھنؤ اور مشاہدات کی غلطی کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف کا سامنا نظریات کے حق اور جوت ہونے کے معافی نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ دوسری نظریات نظر سمجھنے کے لئے یہ حاصل یہ کیا ہو۔

والتحقی یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسے لوگوں کے ساتھ بحث مباحثہ اپنی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ حقائق سے لیکر تو بحث و مناظرہ کی یہ ضرورت ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد تو یہ ہونا ہے کہ حقائق کو جو ہر غلط معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرتا ہے انہیں ترمیم کے لئے کہ اس بات کا قصور کرنا چاہئے جو اسے معلوم ہی تھی یا اور اعتراف نہیں کر رہا۔ چونکہ ہمارے یہ کسی جج کے معلوم ہونے کا سرگرم ہے اعتراف ہی نہیں کرتے تو ان کو قبول کا امر کی طرح حاصل ہو جائے گا کیونکہ وہ بات کے جواب میں ان کی نیچے رہا۔

لا یصلحون للبحر مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں کا کوئی اثر و اثرات نہیں ہے ہمارے حقائق کی حاکم کے معنی صحت میں ہاں وہ بے جائز قوانین و مقبول و اعتراف حاصل ہوگا وہ ختم ہو جائیں گے۔ اس کے لئے ان کو ختم و مضمون ہو جائے گا۔

مخاض وارہ ہے کہ انسان کو سمجھ میں آتا تو نہ نہ نہیں بلکہ یہ عجا کبرو ہے اور صحیح حدیث میں اس سے منع وارد ہے بلکہ کفار کو دیا میں سمجھ کے اللہ جلالت کی ٹھیک ٹھیک ابتدا آورو۔ ایسے قلم میں پڑوس اس کا جاننے کے علاوہ کوئی اور ستر نہیں تو مجھ کو جوڑ ہوگا وہ یہ ہے کہ آگ کے ذریعے تقدیب نامہ خداوندی ہے؟

جواب : یہاں اخراجی تاریخا سے خطبا نہیں جیسے کہ پہلے کا دونا کاویہ ہوا کرتے ہے یہ بھی ممکن القرض بات کی ہے یا جہاز از ارجمہ جہاز کا کافہ۔ کے بغیر اللہ بیان نہ ہے۔

وسو لفظ سے لیکر معہ الحسنت جہ شاربہ من اللہ علی کے تین اراض ہیں۔

(۱) بیان معنی ہوئے سو لفظ کیو کا کریم۔ (۲) بیان معنی اصطلاحی کا کریم۔ (۳) وجہ تسمیہ بیان کریم۔

(۴) معنی لغوی : روزہ کے معنی چر طہ اور ملک کے در سہ کے معنی چر طہ کی کے واس کے معنی ہیں

خطا ہم اور خطا ملک کے۔ (۵) معنی اصطلاحی اصطلاحی معنی کے متبر۔ یہ تین اقوال کا نام ہے مگر یہ۔

مگر یہ اول ازاد ہے۔ (۶) وجہ تسمیہ : سو لفظ معنی ہم اور طہ کے معنی خطا ہی العلم الغلط ہو کر خدا کا صبر بھی خدا سے ان بیان کو اصطلاحیہ کیے ہیں۔

قولہ الصبر معاذی کے شہ کے ساتھ ان کے معنی ہیں الہ صبر یہ قریم سے ہے کہ اللہ اور چر ہوا اور ویر اور۔ الصبر خوف و خیر۔ سوئے کو کہ نہ تا ہے اس سے صبر اعلیٰ ہے اس کا علم ہی صورت مع کا اور قولہ لای سو لفظ الصبر میں سے جو تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ یہ لفظ صبر ہے یونانی زبان کی دو شکلوں سوفا اور صبر سے مرکب ہے۔ وصہ الحسنت لای صبر سے ترمیم جوہر مدیہ سو لفظ کا کاخذ الحسنتی بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ یونانی زبان کے دو لفظوں سوفا اور صبر سے مرکب ہے۔ سوفا کے معنی صبر و سختی اور صبر کے معنی طہ اور خدا کے میں ابتدا سو لفظ کے معنی خطا طہ کے ہیں۔ سوفا و صبر مشتق نہ سے اور لفظ اس سے مشتق ہے۔ مگر کسی نے بطور اظہر فرمایا کہ اشتقاقی کی ہونی نہیں تو شاربہ۔ جواب : کہ اس میں صبر طہ لای اور سوفا سے مشتق ہے۔ لای کے معنی خوب اور سوفا کے معنی صبر کرتے۔ معنی صبر علم و تقویٰ۔

نہایت اس کے کہ قلم و سے یہ مشتق نہ ہیں مگر در اشتقاقی صبر ہو کر تا ہے جس طرح صبر

مشق مزہ ہے بعض سرب مشق ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہونا چاہئے تھا جبکہ مسائل بالکلی ہے یہ تک سرفشا  
مرکب ہے اور سطح سرفہ ہے؟

جواب: یہ معجزہ خطی اور فرضی ہے یعنی یہ معزب ہے فرضی طور پر یہ بات حسیم کی گئی ہے کہ سطح  
سرفشا سے مشق ہے۔ لہذا خطی اور فرضی اعتقادات میں قاعدہ کی رعایت ضروری نہیں ہوتی۔

وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهِيَ صِفَةُ بَيِّنَةٍ بِهَا الْعِلْمُ كَوْرُ لَيْقِنَ لَامَتِ هِيَ بِهَ اِي يَنْصَح  
وَيُظْهِرُ مَا بَدُو كَرُو يُمْكِنُ اِنْ يَبْعِرُ عَنْهُ مَوْجُودًا كَلَانِ اَوْ مَعْدُومًا لِهَيْشَمِلُ اِدْوَالُ الْحَوَائِشِ  
وَالْاَوَالِ الْعَقْلِيَّ مِنَ التَّصَوُّوَاتِ وَالتَّصَدِّقَاتِ الْبَهِتِيَّةِ وَغَيْرِ الْبَقِيَّةِ )۔

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس معجزہ کو مشکف  
اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ  
چیز جو غور کر کے جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جاتا (زبان سے ذکر کیا جاتا) ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ طریقہ  
حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات، عقیدے اور غیر عقیدے (سب) کو شامل  
ہوگی۔

تشریح: وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ طَبْعٍ سَبَابٍ اَعْلَمُ شَيْئاً۔ ثَلَاثَةُ عُمُو اَخْرَاجُزْنِ عَمُّ ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ  
کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اگر چیز کا جاننا ضروری ہوتا ہے یہاں پر بھی پہلے علم کی وضاحت ضروری ہے  
وَالْمُرَادُ مِنَ الْعِلْمِ تَعْلُمُنَا وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ عِلْمُ الْمَارِي تَعَالٰی وَ عِلْمُ الْخَلْقِ ۔

اس طے میں کئی سہاوت ہیں: (۱) علم متعلمین کے نزدیک ایک امر اعتباری ہے۔ وہ طریقہ کرنے میں  
ہو الاضافۃ بین العالم والمعلوم اضافت ایک امر اعتباری ہے بعض اشعار دکانا کہتا ہے ہوصفہ دان  
اضافۃ جبکہ علماء کے نزدیک صورت دہنی کا نام ہے وہ کہتے ہیں ہوالصورۃ لہو جودۃ ہی النفس۔ یعنی یہ  
ایک صورت (دہنی) ہے۔

(۲) علم جو ہر نہیں بلکہ عرض ہے اور قائم بالآخر ہے قائم بنفسہ نہیں ہے اور عرض کے دس عقولانہ میں  
سے محض کے نزدیک اس کا تحقق مثلاً افعال سے ہے اور بعض کے نزدیک مقول کیف اور بعض کے نزدیک  
مقول اضافت سے ہے۔

(۳) نظم میں تین احساب ہیں (۱) امام راضی رحمۃ اللہ علیہ (۲) امام الحرمین اور امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین۔

(۱) امام فخر الدین راضی فرماتے ہیں کہ مجھ جیسا ہے بلکہ من اعلم البدیہیات ہے دلیل یہ ہے کہ اس کے ذریعے دیگر چیزیں پہچانی جاتی ہیں، لہذا اس کا واضح بلد اوضح ہونا ضروری ہے۔

(۲) نظم نظری ہے لیکن مسرر الخدیہ ہے اس کی تعریف ممکن نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین اور امام غزالی کا ہے۔ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے لیکن مسرر الخدیہ ہے اس کی تعریف ممکن اور آسان ہے چونکہ شارع کو تیسرا مذہب پسند ہے اس لئے تعریف کر رہے ہیں۔ یہاں پر علم کی دو تعریفیں کی گئی ہیں۔ (۱) ہو صفة بتجلی بها انما کور لمن فامت حی بہ۔ (۲) بخلاف لولہم صفة لوجب لیسر لا یحتمل ان بعض شارح نے ہو صفة الیہ والی تعریف کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ یہ تعریف اس کے نزدیک اولی اور رائج ہے۔ یہ امام ابو منصور، ترمذی و حنفی کی طرف منسوب ہے۔

مولہ صفة الیہ تعریف میں لفظ صفة سے اشارہ مقصود ہے کہ علم جو نہیں بلکہ عرض ہے تو نہ باخبر ہے بلکہ شفعین کے نزدیک یہ ایک امر مشاہدہ ہے بتجلی شارح نے بتوضیح سے اشد کیا کہ ایک جلی صوفیاء فرام کی ہے جو کہ یک نور ہوتا ہے من حساب اللہ جس کا لقاء ہوتا ہے صوفیاء کرام کے عقوبت پر تو شارح کا یہ مراد نہیں ہے بلکہ بتجلی سے بتوضیح مراد ہے۔ بتوضیح کے لفظ سے پتہ چلے کہ اصل وضاحت حاصل نہیں ہوئی تو اس کی تعریف بظہور سے کی۔ لیکن بظہور بتوضیح کی تفسیر ہے۔

امراضی یہاں پر لہذا کور سے مراد فی ہے تو بصری ذکر کرنا چاہئے تھا؟ جواب یہ ہے کہ فی کا اطلاق شفعین کے نزدیک ہیضہ صرف موجود ہوتا ہے اور معدوم ممکن ہے اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے اور شارح کا مقصود یہ ہے کہ اس سے مراد موجود اور معدوم دونوں ہوں اور فی معدوم کو مجزاً شامل ہوتا ہے بلکہ تعریضات میں کا زائد استعمال مناسب نہیں لہذا لہذا کوئی جگہ فی ذکر نہیں کیا۔ عابد مگر یہ لہذا کوئی تفسیر ہے یہ امراضی کا جواب ہے کہ علم کے ذریعے صرف وہ چیز واضح اور متکشف ہوئی جس کا پہلے ذکر ہوا ہو حالانکہ بہت سے چیزوں کا بھی ذکر ہوا اور بہت سے چیزوں کا مستقبل میں ہوگا۔ جواب دیا کہ لہذا کوئی بھی مایل نہ ہو کہ جب بھی ذکر ہوا تو صبر کئے اور صبر کئے اس کی وضاحت آئے گی۔

وہ ممکن نہ ہو، علیٰ ہذا اس سے تصور ایک اعتراض کا جواب ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا بلکہ محض سوچ اور فکر سے ذهن میں کشف ہو کر آتی ہیں تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے وہ صفت مذکورہ تعریف کی رو سے ہم میں داخل نہیں حالانکہ یہ ظن ہے۔ جواب یہ ہے کہ بالخصوص ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کا امکان بھی کافی ہے جس ظن کی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ کشف ہوتا ہے جو مذکورہ ہاں اس کا ذکر کرنا اور اس کی تعبیر کرنا ممکن ہو۔

موجودہ امکان اور معدوم مآطع اشارہ ہے کہ ہذا کوشش کے معنی یہ ہے جو کہ موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے۔ لیکن محمل ادوار الحواس خمسہ کا اور اک بھی ظن ہے اور حواس سے مراد حواس خمسہ ظاہرہ ہیں۔ قوت باصرہ، سامعہ، ساسہ، شامہ اور ذائقہ، باصرہ کے ذریعے لوہان اور اشکال کا علم حاصل ہوتا ہے سامعہ کے ذریعے آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعے خوشبو اور بدبو کا قوت ذائقہ کے ذریعے ذائقوں کا اور قوت ساسہ کے ذریعے حرارت اور برودت کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ سب ادراکات احساسات کہلاتے ہیں، علم اس تعریف کی رو سے ان تمام احساسات کو شش ہے ایسا متکلمین حواس باطنہ نہیں مانتے جبکہ علماء کے نزدیک ثابت ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قوله وادراك العقل الخ عقل کے ذریعے حاصل شدہ ادراک کو عقل کہتے ہیں۔ اسی عقل پر اگر علم نہ لگایا جائے تو تصور ہے اور اگر علم لگایا جائے تو تصدیق ہے۔ تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو ممکن ہے اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہیں تو یہ مفقہ ذراہ بزم کہائے گی۔ پھر یہ مفقہ اور بزم اگر واقع ہو نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ محض مرکب ہے اور مرکب نفس الامر کے مطابق ہے تو تحقیق مشکوک سے زریں ہو گا یا نہ اگر زانی ہوتا ہے تو یہ عقیدہ ہے اور اگر زانی نہیں ہوتا تو یہ یقین ہے۔

لیکن محمل ادوار الحواس الخ

یہاں پر ایک اعتراض در ہے کہ علم انسان کو ہر عمل ہوتا ہے نفس ذائقہ کے ذریعے جبکہ یہاں تو نسبت صرف حواس کی جانب ہوئی ہے؟ جواب یہ نسبت بخاری ہے اور حواس الہ سے ہم کا لہذا یہ اضافت اشیائیں ان آیت ہے۔

﴿وَمِنْ دَلِيلِهِمْ أَنَّ هَذِهِ تَوْجِيبٌ لِمَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ انْقِصَافَ الْاَدْوَانِ كَمَا شَاءَ﴾

لادراك الحواس باء على عدم التقيد بالمعاني والمصورات بناء على أن لا تقاوض  
لها على ما عموما لكنه لا يشمل غير اليقينات من التعديقات هذا ولكن ينبغي أن يعمل  
الرجل على الانكشاف التام الذي لا يمتنع الظن بان العلم عندهم مقابل للظن

ترجمہ: برخلاف بعض اشعار کے قول کے کہ ہم ایک ایک صفت ہے جو ایسی سمجھ پیدا کرتی  
ہے جو فیض کا احتمال نہیں دیتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ جس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی تہ  
نہ گائے کی بنا پر اور تصورات کو بھی (شامل ہے)۔ اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی  
نفیض کی تک ہوتی، لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر مطلقہ کو شامل نہیں ہوگی لیکن مناسب ہے کہ (اپنی  
تعریف میں) جتنی واضح انکشاف نام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا اس لئے کہ شعاعہ کے  
بہرہ یک طرفہ ظن کا مشعل ہے۔

تشریح: بخلاف قولہم الخ یہاں سے دوسری تعریف ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ صفت تو جب  
نمبراً لا یحتمل الغیض الخ پہلی تعریف میں عموم اور دوسری میں خصوص ہے، اسی طرح پہلی اور دوسری  
تعریف میں ایک فرق افادہ کا اور دوسرا عموم اور خصوص کا ہے۔

صفت: طرہی صفت ہے کہ انسان کو چہرہ آبی واضح کر دے کہ اسی میں فیض کا احتمال ہی نہ رہے جس  
مرتا ان ہے جب آپ نے کہا یہ دن ہے تو اب رات کا احتمال ہی باقی نہ رہا، لہذا یہ علم ہے۔ لکن وان  
کان الخ شارح بتا چاہے ہیں کہ اصل تعریف میں قہی صفت تو جب نمبراً بین المعانی

خبر کی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی زمین میں کچھ اس طرح مشکف ہو چکیں کہ فیض کا  
احتمال باقی نہ رہے۔ معانی ان موجودات کا نام ہے جن کا ادراک حواس ظاہری کے ذریعہ نہیں ہوتا جب علم  
ایک صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے، محسوسات کا انکشاف نہیں  
ہوتا۔ تو حواس کا ادراک مذکورہ تعریف کی زد سے علم نہیں ہوگا حالانکہ مجہولہ ظہیم کے نزدیک حواس کا ادراک  
محسوس ہے۔ اس بناء پر متاخرین نے جن میں خود شارح بھی شامل ہیں معانی کی قہد بنا کر فرمایا صفت تو جب

نمبراً لا یحتمل الغیض، یعنی علم، رخصت ہے جو محسوس کو اس طرح مشکف اور ممتاز کر دے کہ اس میں غما  
نہ رہے اور نہ تکلف کا احتمال باقی رہے۔ لہذا محسوس اور حواس دونوں کے ادراک علم ہوں گے بہت لا یحتمل

الطبع کی قید گجے جانے سے تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کوہن لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوں گے جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے، وہی طرح تصدیق یعنی کوہن شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر حقیقیہ یعنی ظن، عمل مرکب اور تصدیق کو شامل نہیں ہوگی۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے نامکمل ہے۔

واللہ للصورات الحج تصور نقیض کا احتمال رکھتا ہے یا نہ اس مسئلے میں علماء مکہ دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ تصور چونکہ نسبت سے خالی ہوتا ہے اس لئے مفرد ہوتا ہے اور مفردات کی نقیض نہیں ہو سکتی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے۔ صنف کو یہ بات زیادہ پسند ہے اس لئے پہلی بات کی طرف علمی ماؤ عموماً سے اشارہ کیا جو کہ ضعف ظاہر کر رہا ہے اور یہ بات ٹھیک ہی ہے کہ اگر تصور نقیض کا احتمال نہ رکھے تو ہر تصور ظلم ہوگا حالانکہ جو تصور نفس الامر کے خلاف ہوتا ہے وہ ظلم نہیں کہہ سکتے ہیں۔

لا يشمل علم البہیات اصح دوسری تعریف تصدیق کی قسموں میں سے صرف یقین کو شامل ہوگا جو کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ ظن، عمل مرکب اور تصدیق کو شامل نہیں ہوگا کہ یہ غیر یقینی ہے اور نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔

هذا ای حد هذا صاحب کتاب کہتے ہیں کہ میں نے دو تعریفیں بیان کیں دونوں میں جو بھی آپ کو پسند ہوئے اسے لے لو۔ لیکن الحج

اس سے پہلے قید محالوں طو لہم کے ساتھ پہلی تعریف کی جانب ترجیح دیا، معلوم ہو رہی تھی لیکن اسی بہارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف کی جانب رجحان رہا اور ہے یہ پہلی تعریف میں تاویل کر کے پہلی اور دوسری تعریف کا مریخ ایک ہو جائے گا۔ وہی صراح کہ اگر آپ پہلی تعریف میں نقیض سے محلی نام اور کشف نام سے اس کو کشف نام نہ لیتے ہیں آتا ہے غیر حقیقیات سے نہیں، تاہذا، جس طرح دوسری تعریف غیر حقیقیات کو شامل نہیں ہے اسی طرح پہلی تعریف بھی غیر حقیقیات کو شامل نہیں ہوگی تو دونوں تعریفوں کا مریخ ایک ہو جائے گا۔ اور دونوں تعریفوں کے درمیان کوئی تضاد باقی نہیں رہے گا۔

اعراض اور ہے کہ آپ نے کہا صفحہ پنجم میں مراد کشف نام ہے یہاں تو یہ قید کہیں ہے؟ جواب محلی مطلق ہے جس سے مراد یہاں فرد کامل ہے کیونکہ قید وہی نفسی اذا بدکھر مطلقاً



بصرف الی الغفران کس۔ اور لیکن کامل وواکشف نام ہے اور الکبر ہے۔ تمہارا کامل مرا ہے۔

﴿للخلق الی المخلوق من الملك والانس والجن بحلاف علم المخلوق تعالیٰ لانه  
للماله لا یسب من الاسباب ثلثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والحقل بحکم  
الاستقراء وحده الضبط ان السبب ان کان من خارج فالخبر الصادق ولا فان کان الله  
غیر المدرك للحواس والا لعلل﴾۔

ترجمہ: (اسباب علم المخلوق ارثیت انسان اور جنات کے لیے استقراء کی رو سے تین ہے حواس  
سیر، خبر صدقہ، و در مشر بر خلاف ہادی تعالیٰ کے علم کے کہ وہ خود اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی  
اسباب کے سبب سے نہیں ہے، وہ صریح ہے کہ سبب اثر (مدرك سے) خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے  
ورنہ اگر وہ آگ ہے (ادراك کا) جو مدرك کا غیر ہے تو حواس ہے ورنہ بحر عقل ہے۔

تقریباً: للخلق: اسبابہ مضایف علم مصرف للخلق باعتبار مقتضی جو کہ حاصلاً ہے صفت، موصوف  
ہے صفت سے مل کر مضایف، ایہ مضایف اپنے مضایف لہ سے مل کر مبتداً آئندہ میں مبتداً۔ اسحواس  
الخصمة علیہ من مدلی مدہ اپنے بدل سے مل کر خبر، بعد اسہ خبر یہ: تریب بیان کرنے سے عرض یہ  
ہے کہ للخلق صفت ہے علم سے ہے، ان سے ملنے کی قید کا کرویض امراض کی طرف اشارہ کیا کہ آپ  
نے پہلے انعم وخلق لایا جو علم الہی کو بھی ملے ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ کی علم کے لئے بھی یہی تین اسباب  
ہوں گے اس سے ماخذ نے تسخلف کی قید کا کر فرمایا کہ نہ تعالیٰ کا علم علیہ اسباب نہیں بغیر اسباب کے  
حاصل ہے۔

الی المخلوق الخ: من مصدر لکھی یعنی اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور بھی من المفعول یہاں مفعول مطلق  
ہے من الملك الخ: من یزید لا کر ایک امراض کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ آپ نے فرمایا  
المخلوق تا ماسوی اللہ کو مخلوق کہا جاتا ہے جس سے نباتات، شجر اور حجر شامل ہیں تو کہ یہ ان تمام چیزوں  
سے لے کر علم کے اسباب ہیں۔ تا فرید من الملك: کہ ملک اس دور میں تو شامل ہے کیونکہ یہ ذوقی امراض  
ہے اور یہ ادراک عم کر سکتے ہیں اور نباتات اور اجزاء چونکہ ذوقی مفعول نہیں لہذا یہ اسباب آج و شامل نہیں۔

بحلاف علم المخلوق الخ للخلق: کی قید اتنی نہیں بلکہ امراض کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا موصوفی ہے۔

مکار - ہاب نمیں۔

لہذا یہ کی نہیں میں دو احتمال ہیں راسخ ہے اللہ کو یا علم کو۔ یہاں دو ترسے ہیں۔ یہ تو ہر معقول کے نزدیک ہے۔ یہ علم اللہ میں ذات اللہ ہے کیونکہ دو صفت اللہ میں ناسخ ہیں اور یہ صفت اللہ تعالیٰ کو جو بلا منتقل ہے اور ہمارے نزدیک تو ہر یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو علم ذاتی ہے تو شرع نے فرمایا لا یسب من الاسباب۔

لغة النحو من:

مواہی سے مراد اس میں ظاہر ہے نہ کہ ماضیہ، حواس کے ساتھ المسلمونہ کا قید لگا کر اعتراض دفع کیو آپ نے کہا اس کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ حواس کی حکمت علم نہیں دیتے جیسے ایک نظیر کا دو ظاہر ہونا یا بھی چیز کوئی ظاہر ہونا تو قید لگا دیا المسلمونہ ای الخالصة عن ذاتہ۔

بحکم الاستغناء شریعت کا عرض یہاں سے یہ ہے کہ یہاں ان تینوں کے درمیان مصر مستقراتی سے نہ کہ مصر متقی، مصر متقی یہ ہے کہ ایک چیز کا مصر ہے المرأ میں آجائے اور اصل اس میں قسم سفر کا حق، نہ وہ ورنہ محال بازم آئے گا اور مصر استغناء یہ ہے کہ ایک چیز کا مصر ہے جاکے متقی اور عیاش سے اور اصل سفر کو عیاشیوں تو یہاں مصر مستقراتی ہے۔ یعنی متقی و عیاشی کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا جس سے معلوم ہو کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ نفس ظاہر میں بھی ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ ہو انہما غالب ممان یکی ہے کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں۔

چونکہ مصر یہ ہے نہ کہ سبب غم غم، حق سے توبہ ہو تو یہ خبر حقائق اگر داخل نہ اور آہ و غم کے لئے تو حواس اور اگر آہ نہ اور تو بحر عقل۔

فہذا فی السبب المورث فی العلوم کلہا ہو اللہ تعالیٰ لانہا بحلفہ و بیعدہ من

عیر تدلیو لحیاسة والخیر والعقل ولسبب الظاہری کلہا لا حرق ہو العقل لا غیر

وانما المورث والاحبار لا یطرق فی الاقدارک والسبب المقتضی فی الجملة مان

بحق اللہ تعالیٰ العلم معہ بقرینہ جری العادة لیشمل المدونک کا عقل والالہ کا محسوس

والظہر کا الخیر لا ینحصر فی الاخلاق بل علیہا المشاء اخر مثل الوحدان والحدس

والنحوۃ ونظر العقل بمعنی لرتب الصادی والمفدمات)۔

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ سب موثر یعنی جب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ ہمارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کا تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے طلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور جو اس و اخبار تو ہوا کہ میں آں اور ضریقی ہیں اور سبب فی الجملہ پائیں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے (فنی کا) علم پیدا فرمادیں تاکہ (سبب پائیں معنی) مددک جیسے عقل کو اور آں جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ (سبب بمعنی مذکور) ان ہی میں ہیں مختصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں مثلاً وہدھن، حدس اور نظر عقل بمعنی ترتیب مہدی اور ترتیب مفدمات۔

تشریح: فان قبل اللع یہاں شارع رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعتراض ہیں (۱) سبب کی تعلیم کرتے ہیں تین انداز کی جانب (۲) دوسرے عرض دینی اعتراض ہے۔

سبب کے تین اقسام ہیں (۱) حقیقی، (۲) ظاہری (۳) فی الجملہ۔

(۱) سبب حقیقی: یہ وہ سبب ہے کہ جو کسی چیز کے وجود میں آنے کا ذریعہ ہو جیسا کہ اللہ کی ذات سبب حقیقی ہے تمام دنیا کے لئے۔

(۲) سبب ظاہری: اس کی طرف عرف و عادت میں نفس کا مدور منسوب ہوتا ہو جیسا کہ احراق کے لئے ہر۔

(۳) سبب فی الجملہ: جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہے۔

دوسرا عرض: تم نے کہا کہ "اسباب انعلم لثمة العوالم السليمة ونحوها الصادق والعقل تو سبب سے کوئی سبب مراد ہے؟ تو سبب سے مراد یا سبب حقیقی ہوگی، یا ظاہری یا فی الجملہ بلکہ تینوں باطن ہیں۔

(۱) حقیقی سبب اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ تمام اشیاء کا سبب حقیقی صرف اللہ کی ذات ہے۔

(۲) سبب ظاہری بھی ٹھیک نہیں کیونکہ سبب ظاہری صرف عقل ہے۔

(۳) سبب فی الجملہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ سبب فی الجملہ کی نسبت وہجان، حدس، بدیہیات وغیرہ

سارے اقسام کی جانب کیا جاتا ہے؟ لہذا آپ کا معرہ ان تینوں میں باطل ہے؟

جواب: ہم یہاں پر نہ سب ظاہری اور نہ سب حقیقی لیتے ہیں بلکہ سب فی الجملہ لیتے ہیں۔

اعتراض: جب آپ سب فی الجملہ لیتے ہیں تو سب فی الجملہ تجربہ و جان وغیرہ کو بھی شامل ہے لہذا علم کے قسم تین سے زائد ہو گئے آپ کا معرہ ان تینوں میں داخل ہے۔

قولہ العادة الخ کسی شے سے ایک نسل کا صدور بار بار ہو جاتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو داخل عادت کہلاتا ہے، مثلاً انسان سے کھانے پینے پلنے بھرنے، بننے بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو اسے غریب عادت کہتے ہیں۔

قولہ ليشمل المعدوك الخ لفظ کے اعتبار سے محمول کا لام محدود کے متعلق ہے اسی پر: "المقصود من الجملة يشمل الخ" معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سب فی الجملہ کی تفسیر میں شارع کے قول "مان يخلق الخ" کے ساتھ ہے، یعنی ہم نے سب فی الجملہ کی یہ تفسیر (کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں؟ اس لئے کہ ہے تاکہ مدح یعنی محفل کو اور ان کو ادراک مثلاً حواس کو اور طریق جیسے غیر کو شامل ہو جائے، کیونکہ محفل، خواص وغیرہ سادق یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں، مثلاً ایک شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ تجربہ تھا ہے "المؤمن لا يكذب" اور اس کا نتیجہ وہ شخص محفل والا ہے، تو اللہ تعالیٰ مذکورہ خبر اور ماسبق اور محفل تینوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جہوت بولنا نہ کہنا کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔

قولہ كالغفل الخ ماسبق میں گزر چکا ہے کہ مدح در حقیقت نفس ہے، اور محفل اکہ ادراک ہے، مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں محفل کو دخل ہم ہے، گویا کہ وہی مدح ہے، اس بناء پر شارع مجازاً اس کو مدح کہہ دیا کرتے ہیں۔

قولہ كالوجعان الخ وجعان اس قوت بالظنی کا نام ہے، جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے، مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ اور پریشان ہے، یا بھوکا یا مایوس، تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے، اس قوت کو وجعان کہتے ہیں۔

والحدس مدح سے مراد وہ قوت ہے، جو بغیر نظر فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف متقل کر

دیکھتے ہیں۔

والنجوم سب کے پائے جانے کے ساتھ سب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تحریر کیا ہے۔  
مثلاً زیر لکھنے کے نتیجے میں موت واقع ہونے کا کلمات سے مشاہدہ تحریر کیا ہے۔

قولہ معنی الخ: فکر عقل کا صحیح بیان کر رہے ہیں کہ فکر عقل سے یہی نظر کا اطلاق معنی مراد ہے اور اصطلاح متعلق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی بھول تصور کی طرف ہو جائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی بھول تصدیق کی طرف ہو جائے جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی بھول تصدیق کی طرف ہو انہیں معرف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی بھول تصدیق کی طرف ہو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو سہادی کہتے ہیں اور معرف و دلیل کے اجزاء کو تصدیقات کہتے ہیں۔ لہذا "المقدمات" کا معنی "المبادئ" یا مفہم الحاصل فی تمام کی قبیل سے ہے۔

﴿قل هذا عظمى عاصمة المستبح لى الافتصار عسى ان يفتصد والا عراض عن  
للدقائق الملازمة فانهم لما وجدوا بعض الاذراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس  
انظاهرة الى لاشك فيها سواء كانت من ذرى العقول او غيرهم جعلوا الحواس  
احد الاسباب ولما كان معظم المنجزات المدبنة مستفادا من انحراف المصادق جموده  
سبا آخر وما لم يثبت عندهم الحواس المباشرة المسماة بالحس المشترك والخيال  
ولوهم وغير ذلك ولم يخلق لهم عرض انما هو للحدس والحدس والحدس والحدس  
والبداهات والظواهر وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا لثبوتهم الى العلم  
بمجرد التثبت او بالتضام حدسي او بحسبة. و لتركيب مقدمات فجعلوا السبب لى  
انهم بان لنا حواسا وعطشا ولى الكل اعظم من الجزء وان لو لم يفتقدوا من  
بوز الشمس وان لسفوفنا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض  
استعانة من الحس﴾۔

ترجمہ: ہم یہاں یہ کہتے ہیں کہ یہ (اسباب) کا تین ہیں (اشراق) کی اس عادت پر

جی ہے جو مقاصد پر اکتفاء کرنے اور فلاسفہ کی موافقیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے کیونکہ انہیں نے بعض ادراکات کو ان حواسِ ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، مثلاً وہ حواسِ ذوقی، لہلہول کے ہوں یا غیر ذوقی، لہلہول کے اس لئے انہوں نے حواسِ کو (علم کا) ایک سبب قرار دیا، اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے، تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حواسِ مشترک، خیال اور وہم و تمیز نامی حواسِ علیہ کا رجحان ثابت نہیں، اور حدیث، تجربات، بدھیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ وابستہ نہیں، اور ان سبب موم کا مریض حاصل ہوا ہے۔ تو حاصل کو تیسرا سبب قرار دیا، جو محض الحقائق سے یا حدس یا تجربہ کے انعام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور اس بات کے ہم کا کہ گل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے، اور اس بات کے ہم کا کہ چاند کو روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے، اور اس بات کے علم کا کہ سفوفِ دست آور ہے سبب حاصل علی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تفہیم: اس عبارت سے شارح کا مقصود گردشِ اعتراض کا جواب دینا ہے کہ ہم سبب سے مراد سببِ مقصود فی الجملہ کہتے ہیں پھر اعتراض وارد ہے کہ تم میں حصرِ نمک نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ معنی ہے ہمارے مشائخ کی عادت پر کہ انہوں نے شیعہ اور استغراء کے بعد اسبابِ علم کے اقسام تین بتا کر ان میں حصر ثابت کر دیا۔ لہذا مشائخِ حنفیہ کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو نہ وہ حصارِ بھی ہو۔

اعتراض وارد ہے کہ مشائخ نے ان تینوں میں حصر کیوں کیا؟ جواب: لوجہ الاختصار علمی المقاصد اس میں مشائخ نے دو فائدے مد نظر ہیں، پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان تین اقسام کے ساتھ حصولِ علم کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور دوسرا مقصد یہ کہ اس کے ذریعے فلاسفہ اور حکماء کے بے جا اعتراضات اور طبع ضروری حقیقات سے حماقت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا مشائخ نے ان دو وجوہات (کہ ایک اکتفاء ہے اور دوسرا فلاسفہ کے بے جا تعقبات میں پڑنا ہے) کی وجہ سے اسبابِ علم تین قرار دیئے۔

ولمّا كان معظم الخلق جنب بذے بذے دینی مطلوبات خرمادق میں تھے تو اس لئے مشارک نے خبر صادقی کو بھی سبب علم قرار دیا اور اس میں بھی وہی دوجہ ہمت پائے جاتے تھے۔

ولمّا لم یست الخ اصل میں یہ بابت ولّمّا کان سے پہلے چاہئے تھا لیکن شارع سے یہاں تسامع ہوئی ہے۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے حواصی سے صرف حواصی ظاہرہ مراد لئے حالانکہ حواصی ظاہرہ کی طرح حواصی باطنیہ بھی ثابت ہیں لہذا آپ کا یہ صریح نہیں ہے؟

جواب: وہ یہاں مراد نہیں ایک تو اس لئے کہ اس کے ساتھ علامتہ کی غیر ضروری تحقیقات اور اعتراضات کا ایک سلسلہ شروع ہو جائے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جب حصول علم کی ضرورت حواصی ظاہرہ سے پوری ہو جاتی ہے تو حواصی باطنیہ لینے کی ضرورت ہی نہ رہی، لہذا حواصی باطنیہ کے میدان میں گھسنا ایک غیر ضروری کام کے حوازیں ہوگا۔

ولم یسحر حواصی: اعتراض وارد ہے کہ جس طرح عقل کے ساتھ علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح وجدانیات، تجربات و دلیلہ کے ساتھ بھی علم حاصل ہوتا ہے لہذا اسے سبب علم قرار دینے میں کیا حرج ہے؟

جواب: وجدانیات و خبریہ کی جانب ہم نے فرض اس وجہ سے نہیں کیا کہ ان تمام کا مریع عقل ہے اس لئے کہ وجدانیات تجربات و خبریہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں کسی نہ کسی واسطے سے عقل کا دخل ہوتا ہے، لہذا عقل کو سبب علم قرار دینے سے یہ از خود عقل میں شامل ہو گئے۔

﴿فَالْحَراسُ جَمْعُ حَاسَةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَةِ حَمْسٌ بِمَعْنَى أَنْ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالْمَعْنُورِ وَأَمَّا الْحَرَسُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي تُنَبِّهُهَا الْفَلَسَفَةُ فَلَا تَصِلُ دَلَالَتُهَا عَلَى الْأَصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ السَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوَدَّعَةٌ لِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ فِي مَقْعَرِ الصَّمَاخِ بِمَعْنَى أَنَّ الْأَصْوَاتَ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ إِلَى الصَّمَاخِ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْأَصْوَاتَ فِي الْبَنَسِ عِنْدَ ذَلِكِ﴾۔

ترجمہ: پس حواصی جو عامر کی سمع ہے بمعنی قوت، حاسہ پانچ ہیں باطنی یعنی کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہا حواصی باطنیہ، جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی قواعد پر چمکے نہیں اترتے۔ (ان حواصی خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور

وایک ایسی قوت ہے جو کان سے سونے کے وطن میں چپے ہوئے بغیر میں (مجاہد نذر) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پھونپھونے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ منتقل ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک یہ بات ہے۔ بین معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح: اناحواس جمع حاسة الخ اب تک اسباب علم کا جڑیں بحث کیا گیا اب تفصیلی بحث شروع ہو رہی ہے۔ قاعدہ ہے کہ تفصیل بعد الاجمال ممکن لی اللہ تعالیٰ ہوتا ہے۔ پہلے کہا کہ اسباب علم میں حواس علیہ اخیر صادق اور عقل، یہاں پر حواس کو مقدم کیا کیونکہ یہ انسان اور جانور دونوں میں مشترک ہے مثلاً گھاس کر تپ گائے کے سامنے ڈالا جائے تو وہ اس کو کھاتی ہے اور محسوس کرتی ہے کہ یہ گھاس ہے۔

حواس کے بعد خبر صادق لیا کیوں کہ خبر صادق سے علم صرف انسان حاصل کرتا ہے اور بعد میں عقل آتا کیونکہ عقل صرف انسان کو دینا گیا ہے جبکہ جانوروں کے اندر صرف شعور ہوتا ہے عقل نہیں ہوتی۔

اناحواس جمع حاسة الخ اشعار کیا اس بات کی جانب کہ یہ تشدید یکن کے ساتھ ہے اور حواس جمع ہے ملتے کی یہ اس لئے کہا کہ قاعدہ ہے معرفة الجموع موطوف علی معرفة العفودات۔ بمعنی انفعول یہاں پر اشارہ کے رد اعراض ہیں۔

(۱) پہلا غرض یہ ہے کہ حواس جمع سے غایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ صفت واقع ہوتی ہے قوت کی جو کہ مؤثر ہے اور قاعدہ ہے کہ موصوف صفت کے درمیان وہ ۱۰ باتوں میں معاہدت شرط ہے اور کن وہاں سے ایک تا آخر وہ نیچ ہے جو کہ یہاں ثابت ہے کہ موصوف بھی مؤثر ہے اور صفت بھی موصوف صفت کے درمیان جو شرط کا وہ ۱۰ یہ ہیں۔

(۱) افراد، (۲) شیعہ، (۳) جمع، (۴) تدریج، (۵) تدریج، (۶) دفع، (۷) نصب، (۸) جر،

(۹) تفریق (یعنی معرفت) (۱۰) حکیم (یعنی فکر)۔ (۲) دوسرا فرض دفع و حمل ہے وہ یہ کہ کیا حواس سے گوشت کا کھانا مراد ہے؟

جواب: نہیں گوشت کا کھانا مراد نہیں بلکہ وہ قوت مراد ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے اور یہ قوت اللہ نے انسان کے معاد میں رکھی ہے۔



محسوس جس کبر کر شارع جہور کے قول کو ترجیح دیتے ہیں حواس پانچ ہیں یہ مجبور کا قول ہے دوسرا قول ہے کہ چار ہیں اور وہ بالسد اور ذائقہ و ذوق کو ایک شمار کرتے ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ چھ ہیں پانچ ہیں اور چھنا لذۃ الجماع ہے۔

معنی ان العقل الہیہ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ پانچ حواس ہیں لاکنہ ان پانچ کے علاوہ پانچ بالہ بھی ہیں یہ تو ان ہو گئے؟ جواب: یہ ہے کہ ہم حواس بالہ سے بحث ہی نہیں کرتے ہم تو حواس ظاہرہ سے بحث کرتے ہیں جو کہ باہر معلوم ہیں اور بروئی جاتا ہے کہ وہ پانچ ہیں۔ حواس بالہ سے بحث نہ کرتے ہیں اور ان کے دلائل ظہریں کے نزدیک غیر مسلم ہیں لہذا ہم ان کو مانتے نہیں فلاسفہ انسانی سر کو تین حصوں میں تقسیم کرنے ہیں نقشہ ذیل ملاحظہ کریں۔



انسان کے سر کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصے میں جن مشرک اور خیال ہیں اور دوسرے حصے میں حصر اور وہم ہیں اور آخری حصہ میں عاقل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس مشرک کا کام یہ ہے کہ جب انسان کی تھر ایک چیز پر لگ جاتی ہے تو جس مشرک اس کی تصور لے لیتی ہے اور خیال کے حوالے کر دیتی ہے جب انسان اس چیز کا صرف تصور کر لیتا ہے تو اس کی تصور سامنے آ جاتی ہے۔ خاصہ یہ ہے کہ جس مشرک کا کام قوت لینا ہے اور خیال کا کام اس کو محفوظ کرنا ہے۔ وہم کا کام ادراک انسانی ہے اس کے ذریعہ انسانی اشیاء کی آوازوں اور باتوں کو لے کر وہ فکر کے حوالہ کر دیتا ہے اور قوت حصر درمیان میں رو گیا اس کی مثال انجن اور کٹر بلدی کی ہے یہ تمام دماغ پر مکمل دل رہتی ہے اور اگر حصر قرب ہو جائے تو دماغ کا تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ہے جبکہ حافظہ کی خرابی سے صرف یادداشت متاثر ہو جاتی ہے۔

السمع جب تقسیم ہے کہ سچ کے لئے کوئی بھی شرط نہیں جس طرح لہر کے لئے شرائط ہیں مثلاً دیکھنے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ انسان جس چیز کو دیکھتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زیادہ نزدیک بھی نہ ہو کیونکہ اگر کسی چیز کو اتنا نزدیک کیا جائے کہ وہ آنکھوں کے قریب ہو جائے تو وہ دیکھنے نہیں دیتا اور آثار اور

بھی نہ ہو مثلاً ۲ گلو میٹر کوئی چیز دور ہو تو وہ بھی نظر نہیں آتا بلکہ متوسلہ ہو۔ اسی طرح کس میں موم ہے بھالہ بھر کے، اگر ایک انسان کا بھرنہ ہو تو وہ بھی موم حاصل کر سکتا ہے بخلاف جمع کے، وہ اگر نہ ہو تو علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر بھرنہ ہو تو تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں نے بھی علم حاصل کیا ہے جس طرح مہدائے بنی ام کھڑے، مہدائے بنی باز رختہ، اللہ علیہ، قلادہ بن دماض۔

وہی قوت اعتراف دار ہے کہ کیا اس سے گوشت کا حکم امر ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس سے قوت ہمد مراد ہے۔

اعتراف دار ہے کہ مٹی ضمیر راجع ہے مٹی کو مٹی مؤثر ہے جبکہ مٹی مذکر ہے لہذا راجعی اور مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب: یہ مٹی کو باعتبار حساسۃ راجع ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ جب ایک ضمیر نازک ہو جائے ابن السراج و الغیر لمرعۃ العبر الاولیٰ من رعاۃ السراج جمع۔

مودعہ رکھی ہوئی، غصب پھنے یا پردے، المعروف بجائے ہوئے۔ مفعول یعنی مگرائی، باطن۔ صحاح سوانح۔ بطورقی یہاں سے یہ بات واضح کرنا چاہئے ہیں کہ انسان کو بات کس طرح سنائی دیتی ہے فرمایا کہ جب انسان بات کرتا ہے تو وہ ہوا میں اڑ جاتی ہے ہوا میں ہریں ہوتی ہیں (جس طرح سمندر میں لہریں ہوتی ہیں) وہ اس بات کو لہروں کے ذریعے آگے لے جاتی ہے اور انسانی کان سے گھرا کر سوانح میں اندر جاتی ہے اور اس سوانح سے ذرا سی اندر کی جانب آئینہ مٹھایا ہے جب یہ دیاں مٹی جاتی ہے تو اللہ نے اس مٹھے میں مٹی چھ لگائے ہیں یہ اس سے گرائی ہے اور اس کے ذریعے توان کی سماعت ہوتی ہے۔ ہوا میں اللہ نے بہت ساری صفات رکھی ہیں جس سے اللہ تعالیٰ انسان کی ضروریات کو پہنچا کر دیتا ہے۔ اسی طرح ریختہ نشین پر جب حلاوت ہوتی ہے تو حمایت اسلام آباد میں ہوتی ہے اور آواز گراہی میں یا پشاور میں سنائی دیتا ہے۔ جب ہوا کی لہریں اس آواز کو کان کی پردوں تک لے جاتی ہے تو پھر انسانی عقل کے ذریعے آواز کی پہچان ہوتی ہے کہ یہ گدھے کی آواز ہے یا انسان یہ پہچان پردے نہیں کر سکتے، پردے صرف سماعت کرتی ہے پہچان کا کام عقل کرے اور عقل بھی از خود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر یہ طاقت رکھی ہے۔

بعض ان اللہ مخلق الاموال الخ اشارہ ہے کہ ہوا کی لہریں کانوں کی پردوں تک پہنچنا سماعت کے

لئے علت عام نہیں بلکہ یہ آگ ہے۔ علت ذمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ورنہ پردے اور آواز کی لہریں ہوئی مگر  
اعت نہ ہوگی۔

﴿وَابْصُرْ وَهِيَ لَوَافِقُهُ مُرَدَّةٌ عَلَى الْأَعْصَيْنِ الْمَجْرُومَيْنِ اللَّيْنَيْنِ لِلْأَلْبَانِ فِي الدِّمَاغِ لَمْ  
يَغْفَرْ لَهَا لَنَادِيَانِ أَلْسِنُ الْعَبْسَيْنِ بِذَوَاتِهَا الْأَضْوَاءُ وَالْأَنْوَانُ وَالْإِسْكَالُ وَالْمُقَادِيرُ  
وَالْحَوَاصُّ وَالْحَسَنُ وَالْمُفْجِعُ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّا أَكْثَرُهَا عَلَى نَفْسٍ عِنْدَ  
مُسْتَعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْإِقْرَافُ﴾۔

ترجمہ اور (حواس) ظاہر و خسر میں سے (دوسرا حاسہ) بھر ہے۔ درود ایک ایسی قوت ہے جو ان  
را کھینچنے چٹوں میں لگی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا  
ہو کر دونوں ہتھکڑی میں جکڑتے ہیں۔ اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں  
اور حرکتوں اور فوجوں اور ہمدردی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس  
قوت کو استقامت کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرمادیتے ہیں۔

تشریح: ابصار الیہ حواس کی دوسری قسم بھر ہے، بھر کو شمار پر مقدم کیا اس وجہ سے کہ بھر کا کدو  
انہی شمار کے زیادہ ہے بھر میں موسم ہے اور شمار میں خصوصی قوت۔ قوت مہم کے بعد علم کا زیادہ اطلاق  
قوت ہمدرد کے ساتھ ہے۔ شمار انسان کے بخیر جانوروں کے مقابلے میں کم ہے کیونکہ انسان کا قوت شمار  
ایک محدود حد تک کام کرتا ہے لیکن جانوروں کا قوت شمار بہت بڑا ہوتا ہے جانوروں میں چربائی اور چھوٹی  
کا قوت شمار دوسرے جانوروں کے مقابلے میں زیادہ بڑا ہوتا ہے۔

ہی قوت الیہ یہاں بھی وہی اعتراف ہے جو پہلے تشریح کیا کہ یہ ایک خاص عضو کا نام نہیں بلکہ یہ اس قوت  
کا نام ہے جس کو قوت ہمدرد کہتے ہیں۔ ہسی اس میں بھی وہی بات ہے کہ ہسی سوت ہے لہذا ذکر ہے  
مطابقت نہیں ہے تو جذب ہوا کہ بھر ممکن حالت ہے اور حالت سوت ہے جبکہ ضمیر بھی سوت ہے یا اس میں  
مروج کے بجائے خبری کی گئی ہے۔

مردود اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ ان اعضاء کا ذہنی کمال نہیں بلکہ کچھ گئے ہیں تو اس کا  
رکھے واما اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

اللہ نے انسان کے اندر بھی ایک جسم کی بنیاد رکھی ہے، آنکھیں اللہ کی عظیم نعمت ہے۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ انسانی دماغ کے اگلے حصے سے دو پٹے ایک ساتھ نکل کر آنکھوں کی طرف آتے ہیں دونوں پٹے اللہ سے کھینچے ہیں، ان دونوں پٹوں میں اللہ تعالیٰ نے مومن و افکار و بطور کے اور کسی ایک قوت کو دیت کر رکھی ہے جس کا نام قوت باصرہ ہے۔ یہ دونوں پٹے دونوں آنکھوں کے اوپر جمع ہوتے ہیں اس مقامی کو نام مجمع النورین ہے، وہاں سے یہ دونوں پٹے ایک دوسرے سے الگ ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچے جاتے ہیں۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر حصہ اپنی ہی سمت والی آنکھ میں پہنچتا ہے، یعنی دایاں حصہ دائیں آنکھ میں اور بائیں حصہ بائیں آنکھ میں پہنچ جاتا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک دونوں میں تقسیم ہے یعنی الیاں پہنچ جائیں آنکھ میں اور بائیں حصہ دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے لیکن پہلی توجہ بخدا اور دماغ ہے۔

جب ایک چیز پر نظر کرتی ہے تو وہ جلدی سے قوت تصرف کو یہ پیغام بھجوا کر دیتی ہے اور تصرف اس پر عمل کر دیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس مجمع النورین پر جمع ہونے میں یہ حکمت رکھی ہے کہ دونوں پٹوں کے اجتماع سے قوت باصرہ بن کر ہو جاتی ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ اگر مجمع النورین پر دونوں پٹوں کا انقطاع نہ ہوتا تو دونوں آنکھوں کا جزا آپس میں ایک نہ ہوتا بلکہ ہر آنکھ کو علیحدہ شکل نظر آتا اور ہر ایک چیز کو دو نظر آتا جس سے انسان معیشت میں جھلا ہو جاتا لیکن مجمع النورین پر دونوں آنکھوں کا کلکشن مل کر دونوں آنکھوں کو ایک ہی شکل نظر آتا ہے۔

لہذا یہاں الخ یہاں سے اس کا عقیدہ بیان کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ انسان مہربان بڑا، سفید نور کا لے اشیاء میں تیز کر سکتا ہے۔

عند الاستعمال الخ کی بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان تمام اعصاب کو کام اس وقت شروع ہوگا جب انسان اس کو استعمال کرے جبکہ یہ پٹے قوت باصرہ کے لئے مقرر تھے لیکن یہ آلات اور اسباب میں صرف اللہ کی ذات ہے۔

وَالْقَمَرُ وَهُوَ لَوْ أَنَّ مَوْجِدَةً فِي الرُّوْحَانِيَّةِ الْخَالِقَةِ فِي مَقَامِ الْمَخَالِغِ لَتَسْتَهْلِكُ  
بِحُكْمَتِ الشَّيْءِ لَدَوْلِهَا الرُّوْحَانِيَّةِ بِطَرَفِ وَصُولِ الْهَوَاءِ لَتَكْتَفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرُّوْحَانِيَّةِ  
لِجِلْمِ الْخَبْرِ وَذَلِكَ وَهُوَ لَوْ أَنَّ مَوْجِدَةً فِي الْعَصَبِ الْخَفِوْشِ عَلَى جِرْمِ الْفَسَادِ يَدْرُكُهَا

الطعموم بمسحطة الرطوبة اللعابية التي تلي الفم بالمطعموم وصولها الى العصب،  
والطعمس وهي قوة مختلفة في جميع المبدن لذلك بها الحرارة والرطوبة واليوسة ونحو  
ذالك عند التماس والاتصال به۔

ترجمہ: اور حواس میں سے تیسرا حاسہ قسم ہے، اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے  
مشابہ پیدا ہونے والے گھنٹ کے دو گھروں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے بودار  
چیز کی کیفیت (ہو) کے ساتھ متصف ہونے والی ہوا کے تاک کے بانس تک پہنچنے کے واسطے سے ہر قسم  
کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے، اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے  
اوپر بچے ہوئے چمچے میں ودیعت کی ہوئی ہے، اسی کے ذریعے کھائے جانے والی یا ڈانکھ والی چیز  
کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی طوبت کے اختلاط کرنے اور اسی طوبت کے (ذکورہ چمچے تک پہنچنے  
کے واسطے سے) (ہر قسم کے) ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے، اور حواسِ غصہ میں سے پانچواں حاسہ لمس  
ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے، اسی کے ذریعے بدن کے ساتھ مس اور  
اتصال کرنے کے وقت حرارت، برادرت، مرطوبت، دہشت وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: اور القسم النعائنی دماغ کے ساتھ پستان کی گھنڈیوں کی مخرج گوشت کے دو گھروں میں یہ دو  
گھروں کے اجڑے ہوئے ہیں جس سے گلگٹن قیام ہے تاک کی جانب اتنا کے ذریعے انسان کسی چیز کے ہارے  
میں محسوس کرتا ہے کہ یہ خوشبودار ہے یا بدبودار ہے، اسی طرح انسان کے تاک کے اندر اللہ نے کچھ بال  
لگائے ہیں یہ چھوٹے چھوٹے بالی اندر کی حفاظت کرتی ہے اندر گرد و غبار جانے نہیں دیتی جب انسان کسی چیز  
کو دیکھتا ہے اور ہوا میں چیز پر گلگٹن ہے اس ہوا کے ذریعے اس چیز سے کچھ ذرات اُڑ جاتے ہیں وہ ذرات ہوا  
کی لہر اُڑا کر دوسرے ہوا کو دیتی ہے اور اسی طرح ہوتے ہوتے یہ ذرات تاک تک پہنچ کر ہاتھوں کے ساتھ  
باہر رد جاتے ہیں اور ہوا اندر چلی جاتی ہے جبکہ بعض محققین کہتے ہیں کہ ہوا کسی بدبودار یا خوشبودار چیز سے  
لگ جاتی ہے تو ذرات نہیں بلکہ اسی سے بو نکلتی ہے اور وہ بالآخر تاک تک پہنچ جاتی ہے لیکن وہ ذرات  
آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتے وہ ذرات اُن بالوں میں ڈب جاتے ہیں جو تاک کے اندر ہوتے ہیں اور بو  
اندہ بھی جاتی ہے۔

سورکھ لے۔ سے قوت کی ڈیوٹی اور دھندلے پاتے ہیں۔ دوی السع میں ارتقاء کی بحث پہلے ضروری ہے۔ پہلے خواص میں سودہ کیا اور یہاں منسلک کیا اس کا معنی ہے پھیلا ہوا، وجہ یہ ہے کہ ۱۳۶۴ھ کی زبان پر پہلی ہوئی ہے۔

لعن العصب المغروہ عی جرم النسان میں بتایا جاتا ہے کہ یہ کھان پھان ہونے تو ہر کہ زبان پر پھینکا ہوا ہے، زبان کے اوپر بچھا ہوا ایک دستچ پڑا ہے جو کہ کھر در اسہم ہے اس کے نیچے ہر ایک ماتھ (پردہ ہے) درحقیقت تو ذرا فائدہ اس نیچے والے غصے میں ہے لیکن اوپر والا ماتھ نیچے والے کی طاقت کے لئے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے ہذا جب زبان پر کوئی شعا یا کڑا چیز دکھا جاتا ہے تو اس کے اندر انسانی رطوبت کے ساتھ قوت ہوتی ہے۔ اسے نیچے ایک کھنچ کر ہر قسم کے ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے اور جیسے بدن کی دیگر قوتیں کبھی کبھار رطب ہو جاتی ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہیں کبھار قوت ذائقہ بھی مسب کر بیٹھتے ہیں پھر ایمان کو مسلولی، سرفق اور مٹلی سے ذائقہ میں ولی فرمیں محسوس نہیں ہوتا۔ (احادیث اللہ ص ۷۰)

لہذا اس احساس الخیر جو جس شخص میں سے آخری قوت ہے جس کا یہ قوت لاسر ہے۔ مطلقاً غلط  
سے یہ اشارہ مقرر ہے کہ یہی قوتیں کسی شخص کے جگہ میں رکھی جوتی تھیں اور یہ قوت پورے بدن میں پھیلے ہوا  
ہے۔

فلسی جمیع البلدان الخ جہاں سے قودا رسد کا بلکہ علاقہ منقسم ہے کہ قودا رسد تمام بدن میں پھیلا ہوا ہے ہاتھوں کے پھینکیوں اور لگیوں میں چوت و دو اعلا کے حق ہے میں زیادہ ہوتا ہے، عینو جتنا رخ سے دور ہوتا ہے تعلق اس میں قوت اس قدر کم ہوتی ہے نہ لے ایذا میں چوت بہت کم ہے۔ اسی طرح لہذا ہر ایک انسانی نے گوشت میں بھی قودا رسد بھی ہے جب ہر ایک انسان کو انگلیشن کا ہے تو پہلے پہل چیزے میں محسوس ہو جاتا ہے جب سوئی اندر چلی جاتی ہے تو گوشت در و شروع کرتا ہے۔ قودا رسد میں علماء سے دو اقوال منقول ہیں۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ تمام بدن سر قودا رسد ایک عرب نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اور بعض کہتے ہیں کہ انسانی تمام بدن میں ایک عرب ہے۔

لہذا یہاں سے قوتِ لاسر کا خفیہ پلاں تصور ہو۔ عند اللہ صریح وجہ انسانی ہونے کے ساتھ کوئی چیز کب جاتی ہے تو اسی وقت انسان کو محسوس ہو جاتا ہے کہ یہ چیز نرم ہے، مراد۔ فیت سے باہر

و غیر ذالک۔

و ہر یک حسہ منها ای من الحواس الخمس ہر ایک ای بطن علی ما مضی  
 علی تلک الحواس یعنی ان اللہ تعالیٰ لہ خلق کلام تلک الحواس لا تدراک اشیاء  
 مخصوصہ کالسمع للامیات و البصوہ و الشم و التذوق لا يدرك بها ما یلزم  
 بالحاسة الاخری و ما انہ هل یجوز ذالک فقیہ خلاف بین العلماء و الحق الجواز لہ  
 ان ذالک بمعنی خلق اللہ تعالیٰ من غیر تاثیر لحواس فلا یمنع ان یخلق اللہ  
 عقیب حیرۃ البصرۃ ادراک الاصوات مثلا فان قبل الیمت الذائقۃ تدرك حللۃ  
 انشی و حرارۃ معالفا لہل الحللۃ لتدرك بالمطوق و الحرارۃ باللمس الموحود لہی  
 الفہم و اللسان و غیرہ۔

ترجمہ: ہر ان حواس خمسہ میں سے ہر حسہ کے ذریعہ ای چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس  
 کے لئے وہ حسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص  
 اشیا کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے۔ مثلاً حواس مع کو آوازوں کے (ادراک کیجئے) اور حواس  
 ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے لئے) اور قوت شام کو خوشبوؤں، برہاؤں کے ادراک کے  
 لئے پیدا کیا ہے۔ ان (میں) سے کسی کے ذریعے ای چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک  
 دوسرے حسہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً یہ بات کہ کیا یہ ممکن ہے (یا نہیں؟) تو اس میں علماء کے  
 درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔  
 حواس کے موثر ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ یہ بات محال نہیں کہ قوت ہامہ کو متوجہ کرنے سے  
 بعد مثلاً آواز کا ادراک پیدا فرمادیں، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شے کی  
 حرارت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی۔ ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حرارت کا  
 ادراک قوت ذائقہ کے ذریعے ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت ہامہ کے ذریعے ہوتا  
 ہے جو حواس ذائقہ میں موجود ہے۔

تشریح: منها ای من کل واحد۔ ہر ایک ای بطن علی ما مضی کی جانب کی تشریح مہارت

یاقف ہے اور یاقف کا ترجمہ قطع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دہرہ اندہ علیہ کا عرض یہ ہے کہ حواسِ خمسہ الہیہ اپنی ذمہ داریوں کی آراغشی میں مصروفِ عمل ہیں لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان عنی اشیاء کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ہو جائے مثلاً کان کے ذریعے دیکھا ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہ۔ یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے حاسہ کے ذریعے بھی ان کا ادراک ہو یا ایہ نہیں ہوتا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر حاسہ کے ذریعے ان عنی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً حواسِ باہرہ کے ذریعے احوال و امور احوال عنی کا ادراک ہوتا ہے و صوات کا ادراک نہیں ہوتا و غیرہ۔

و انما فعل بجوز الخ یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ کیا یہ جائز ہے کہ ایک حاسر دوسرے حاسر کی بی بی ادا کرے؟

جواب: اس میں دو مذاہب ہیں (۱) مذہب فلاسفہ ہے کہ ہمارے منت نام ہے دیکھنے کے لئے لہذا یہ دیکھنے سے علاوہ اور کام نہیں کر سکتا، اگر یہ دوسرا کام کرے گا تو مختلف علت آئے گا معلول سے اور  
تختلف العلّة من المعلوم بالمثل۔

(۲) دوسرا مذہب اصل سنت و انجرات کا ہے کہ یہ اسباب ہیں اور اسباب خود بخود نہیں بلکہ موجب پر منسوب اور علت پر معلول کسی وقت متفرق ہوگا جب اندھا چاہے لہذا اگر اندھا چاہے تو کر سکتے ہیں اس پر قرآن مجید کی نفس شاہد ہے وہ یہ کہ قیامت کے دن انسان پر اس کے اعداء و گناہ دیں گے الیوم فنعصم عیسیٰ اظہوا ہم الخ جب انسان کی زبان کو دوبارہ گویائی کی قوت دی جائے گی تو یہ زبان باقی اعضا کو حکایت کرے گی اور اعضا جواب دیں گے۔

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْغُلْمِ كُلِّ قَوْمٍ، مان لیل یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ ہر مسالہ ایسی آمد داری اور کرتی ہے لیکن جب ہم کوئی بھی مورد گرم چیز زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ڈانڈ کے ذریعے جک دقت صفا ہوا مورد گرم ہوا دونوں معلوم ہو جاتا ہے لہذا زبان کے ذریعے حالات معلوم ہوتا تو صحیح ہے لیکن حرارت محسوس کرتا ہی کا کام نہیں اس لئے تو غیر کی آمد داری اور کیا و لا ینک یصل الی کے بالکل معلوم ہو چکا ہے۔



جواب : یہ ہے کہ زبان کا جلد پر جس طرح قوت ڈالنے بجلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لاسہ بھی بجلی ہوئی ہے جس وقت قوت ڈالنے حلاوت کا ادراک کرتی ہے میں اسی وقت لاسہ حرارت کا ادراک کر لیتی ہے تو ہر عامر سہ اپنی ذمہ داری ادا کی، لہذا جان بیان کرنا کا بعد بالکل صحیح اور درست ہے۔

﴿والخبر المصادق ای العطایں للواقع فان الخبر ملام "ہوكون یسنہ خارج" تطابقہ تلك النسبة فیکون صادقاً اولاً تطابقہ فیکون کاذباً للصدق والكذب علی هذا من اوصاف الخبر وقد یقالان بمعنی الاخبار عن انشی علی ما هو بدای الاعلام بنسبة ثلثة تطابق الواقع اولاً تطابقہ فیکون ان من صفات الخبر فمن ههنا ینفع فی بعض الکتاب الخبر الصادق بالوصف ولی بعضہا خبر المصادق بالاضافۃ﴾۔

ترجمہ : اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو، تو خبر کاذب ہوگی۔ صدق اور کذب اس خبر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور بھی صدق و کذب کا اطلاق ثنی (نسبت نامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے۔ جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (نفس الامر میں) میں منف ہے، یعنی ایسا نسبت نامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے)۔ اس صورت میں صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے، انہی اسی وجہ سے (کہ تعبیر اولیٰ کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تعبیر ثانی کی رو سے خبر کے اوصاف سے ہیں) بعض کتابوں میں خبر صادق ترکیب تو صبی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر صادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح : والخبر المصادق الحج یہ عطف ہے الحوائ پر، یہاں سے مانع علم کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں۔ خبر صادق پر حوائ کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ حوائ میں محوم ہے اور خبر صادق میں خصوص جبکہ محوم مقدم ہوتا ہے خصوص پر، یا حوائ زیادہ ہیں اور خبر صادق کم ہے۔ والیغۃ للشکالو یا خبر صادق کا مطلق مع کے ساتھ

ہے اور سب کا تعلق حواس کے ساتھ ہے تو گویا حواس موقوف علیہ ہوئے اور خبر صادقہ موقوفہ اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوفہ پر۔

اتق نے خبر کو مشیہ کیا ایک تہ کے ساتھ جو الصادق ہے اس میں اشارہ ہے کہ وہ خبر جو صادق ہو دوسم کے لئے سبب ہے احتراز ہے خبر کاذب سے مگر صدق بھی تو اس سے معصوم ہو گا اتنے زیادہ لوگوں نے بات کی ہوگی کہ مجھ پر اسے مانا نہ ہے گا اور بھی کسی بات کی صداقت اس وجہ سے ہوگی کہ یہ آپ علیہ السلام کی بات ہے۔ شارح نے کہا المعطایں للمواقع یہاں پر صادق کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق الواقع ہو مثلاً حکم نے کہا زید فاسقم اور خارج میں بھی زید واقعی کھڑا تھا تو یہ صادق ہے اور اگر خارج اس کے برعکس تھا تو یہ کاذب ہے۔ زید فاسقم میں قیام کی نسبت زید کی طرف ہوئی ہے اس میں وہ چیزیں ہیں۔ (۱) وجود کلامی، (۲) وجود خارجی، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے موافق ہو تو اسے صادق کہا جاتا ہے اور اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے خلاف ہو تو یہ کذب ہے۔

لسان العبر کلام الیہ یہاں پر بھی میں کاہ تعلیل ہے۔ یہاں سے شارح یہ بتانا چاہے ہیں کہ میں صادق کی تعریف بالمطابق للمواقع کے ساتھ کیوں کرتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت کلامی کہا جاتا ہے اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہا جاتا ہے اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو تو اس کو خبر صادق کہا جاتا ہے مثلاً ہا سود رہا یہ مٹی غم کے پیاسوں کا چشمہ ہے تو یہ ایک ایسا کلام ہے جس میں روحی کی جانب نسبت ثبوتی ہوئی ہے وہ یہ کہ پیاسوں کے لئے علم کا چشمہ ہے، اب اگر خارج میں بھی ایسا ہی ہے تو یہ خبر صادق ہے، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق ہو تو اس کو کاذب کہا جاتا ہے، مثلاً زمین ارب ہے لیکن جب خارج میں دیکھا گیا تو خارج اس کے خلاف تھا تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق تھا تو اس کو کذب کہا جاتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ دیگر متکلمین اسباب علم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ العوایں والکلام انہما جبراً آپ نے یہاں پر والخصوالصادق کہا؟ جواب یہ ہے کہ خبر الصادق سے مراد کلام ہے اس جواب کی طرف فان العبر کلام سے اشارہ کیا گیا ہے جبکہ اس سے ایک دوسرے اعتراض کی دفع کی طرف بھی اشارہ

ہے وہ یہ کہ کوئی کہے گا کہ ممکن ہے کہ خبر سے یہاں مراد وہ خبر ہو جو کہ مبتدا کے لئے ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ نہیں اس خبر سے مراد کلام ہے، جبکہ اس سے ایک اور اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ معرض کہتا ہے کہ خبر کی صفت صادق بنانا، نمیک نہیں کیونکہ صادق اور کاذب حکایت کی صفت ہے اور حکایت کے لئے ممکن نہ کا ہونا ضروری ہے اگر حکایت ممکن عند کے مطابق ہے تو صادق و درندہ کاذب جبکہ خبر تو بھی مفرد بھی ہوتا ہے مفرد میں حکایت کہاں ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ خبر میں حکایت اور ممکن حد کا ہونا لازمی ہے جبکہ اور خبر سے مراد خبر مبتدا نہیں کہ وہ مفرد بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی بلکہ یہاں مراد خبر سے کلام ہے اور کلام میں حکایت اور ممکن عند دونوں ہوتے ہیں اگر واقعہ کے مطابق ہو تو صادق و درندہ کاذب ہے۔

وقد يطلق لان الصبح یہ صادق اور کذب کی دوسری تفسیر بیان کی جاتی ہے اور اشقی سے مراد نہایت نامہ ہے اور ما سے مراد کیفیات ایجاب و سلب ہیں اور ہسو ضمیر کا مرجع الہی ہے تو صدق کی نسبت نام کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دیتا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو اور کذب کسی نسبت نامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دیتا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو۔ مطلق نفس الامر اور خارج میں برف کی طرف تضاد کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے ایسی صورت میں کسی کا یہ کہنا کہ برف شطط ہے صادق ہے اور اس کے خلاف کہنا کذب ایجاب کو قرار دیا ہے اور اخبار خبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف ہوں گے۔

لعمري هذا صبح اعتراض یہ ہے کہ آپ نے الخبر الصادق کہا تو ایک جگہ مرکب تو صلی استعمال ہو جبکہ دوسری جگہ مرکب اضافی۔ یعنی خبر الصادق تو یہ کیوں؟

جواب: مرکب تو صلی اور مرکب اضافی دونوں ممکن ہیں مرکب تو صلی کی صورت میں انصاف المصادق میں صادق خبر کی صفت ہے جبکہ مرکب اضافی کی صورت میں یہ خبر کی صفت ہے

﴿ عن نوح بن احمد هذا الخبر المتواتر سني بذلك لما انه لا يقع دفعه بل على

التعاطب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة فم لا يتصور ان اطلاع اى لا يجوز

المفعل هو المقدم على الكذب و مصدره وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة  
موجب للعلم الضروري كالتعم بالملوك الخالية في الإزمنة الماضية والبلدان النائية  
يحتسب المعتطف على الملوك وعلى الإزمنة والأول القرب وإن كان بعد فلهذا امران  
احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فلما لمجد من انفس العلم  
بوجود مكنة و بحداد وانه ليس الا بما لا خيار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري  
وكانت لانه يحصل للمستحسن وغيره حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم انى العلم  
بطريق الاكتساب و ترتيب المفصلات ﴿

ترجمہ : اور ضروری (دوسروں پر ہے ان میں سے ایک تو خبر متواتر یہ نام اس سے  
رکھا گیا کہ یہ خبر یکہ زگی نہیں تھی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار واقع ہوئی ہے اور وہ انکی خبر  
ہے جو سب لوگوں کی زبانی ثابت ہو، جن کا شق علی الکذب ہوتا تصور نہ ہو یعنی ان کے متفق  
علی الکذب ہونے کا قصص یا تواتر اور دے اور اس کا تصور علم کا حاصل ہونا ہے۔ بغیر کسی شبہ کے  
اور وہ بدیہی صورت پر علم ضروری کا فائدہ دیتے والی ہے جیسے زمانہ ہائے باضیہ میں گزارے ہوئے  
ہو شہوں کا طر اور دور دراز کے شہروں کا علم یہ احساس رکھتا ہے، السو کہ پر معطوف ہونے کا، اور  
لازمہ پر معطوف ہونے کا اور اول درجگی سے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظ دور ہے، تو یہاں دور  
بجائ میں ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر  
تصور و حداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بدیہی پر یقین خبروں سے ہی حاصل ہے دوسرے یہ  
کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے، اور یہ کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی  
اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتی کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے  
جنہیں طریق اکتساب اور ترتیب مقدمت کی کوئی شدہ نہیں ہوتی۔

تشریح : علیٰ نوعین احدهما الغیو المتواتر یہاں سے مقصود خبر مساوی کی دو قسم کی طرف  
اشارہ ہے (۱) خبر متواتر (۲) خبر مساوی **مفصلات** مسمیٰ بذلك الخ شارح نے یہاں پر اشارہ کیا وہ تسمیہ کہ  
جواب کہ خبر متواتر کو خبر متواتر ہی سے کہا جاتا ہے کہ یہ خبر بغیر پرستی ہے وہی واقع ہوتا ہے۔ دراصل یہ

حُشْتَق ہے ولسو سے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے غرر کر کے فطائیل اور قوائی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اعراض وارو ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ خبر متواتر کو متواتر ہی وجہ سے کہا جاتا ہو کہ یہ ہے روپے واقع ہوتا ہے اگر بہت سارے آدمی ایک دفعہ ایک بات نقل کرے تو اس سے تواتر حاصل نہیں ہو سکتا؟

جواب یہ ہے کہ ایک کسی چیز کا امکان ذاتی ہے اور ایک امکان ذاتی بہت سارے لوگوں کا ایک ہی دفعہ ایک بات کی خبر دینا اگرچہ امکان ذاتی تو رکھتا ہے لیکن امکان ذاتی نہیں رکھتا۔

وهو الثابت الیہ یہاں شارح نے الغرر کال کر ہو ضمیر کا مرفوع بیان کیا ہے۔

لا یحوزو العفیل الخ اعراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر اسے کہا جاتا ہے کہ کسی قوم کے لئے اس پر جموت کے ساتھ اتفاق حصول نہ ہو جبکہ تصور تو ہر چیز کی ممکن ہے؟

جواب: مراد تصور سے امکان ہے اور مراد امکان سے امکان ذاتی ہے مومن معاشرہ میں ایسے نہیں ہوتا کہ اچھے تعداد میں لوگ کذب پر اتفاق کرے اگرچہ ایسا کرنا فی لایہ ممکن ہے۔

ومصلد الیہ طبع شارح کا عرض یہاں پر دفع اعراض ہے کہ آپ نے کہا کہ علی السبیل قلوب الیہ اس قوم کی زبانوں سے نکتی زبانیں مراد ہیں؟ جواب: بعض ملہ متواتر کے لئے لوگوں کی تعداد مقرر کرتے ہیں کہ ۱۵ سے اوپر ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ ۱۵ سے اوپر ہو لیکن شارح کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تعداد کے لئے کوئی اعتبار نہیں بلکہ خبر متواتر وہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جائے۔ بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر میں حصول بزم کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور قاضی ابوبکر باقری کے نزدیک چار سے زیادہ ہونی چاہئے اس لئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پڑتی ہے اگر چار کی خبر مطعہ سفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ بعثنا منهم اثنی عشر نقیبا اور بعض نے کہا کہ تعداد پچاس میں ۴۰ ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشرون صابرون الخ بعض کے نزدیک چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے فرمان پڑی تعالیٰ یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے یا آیت من دن نازن ہوئی

جس دن حضرت عمر فاروقؓ ایمان لائے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو طائر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی اور بعض نے سترہ کے ہونا ضروری قرار دیا ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ واحسان موسیٰؑ خوب سمجھیں و جلا سے استدلال کیا ہے تاہم ان تمام قیاسات اور استدلالیات میں رکاوٹ ہے اس لئے مصنف نے فرمایا کہ میرے نزدیک قہود اصل نہیں بلکہ متواتر وہ ہے جس سے طریقہ چینی حاصل ہوئے۔

وہو موجب للعلم الضروری الخ باتن یہاں پر خبر متواتر کا حکم بیان کرتے ہیں۔ (۱) خبر کے متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا ورنہ ضروری طور پر۔ (۲) یہ حاصل شدہ علم بدینی ہوگا نہ فنی ہوگا۔

بمحتمل الخ یہاں پر اہلہدائن کا معطف المملوک ہے یہ الاذنہ المعاصیہ پر دلوں صورتہ نمیک ہیں لیکن ہر ایک شے ایک حق اور ایک حسن سے، اگر عطف ملوک پر ہو تو حق یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فاصل ہے اور حسن یہ ہے کہ آپ کو وہ چیزوں کا علم حاصل ہوگا ایک سابقہ بدشاہوں کا اور دوسرا دور کے طاقتوں کا اور اگر عطف الاذنہ پر ہو جائے تو حسن یہ ہے کہ عطف قریب پر بلا فاصل آجائے گا اور حق یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف لہر ایک علم ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ عطف اہلہدائن کا المملوک پر زیادہ مناسب ہے اگرچہ لفظ جدید ہے کیونکہ در علموں کا حصول ایک علم کے حصول سے بہتر ہے۔

لہذا ہذا امران ہمیں متین سے دو باتیں حاصل ہو گئیں (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا اور خبر متواتر کے ذریعے علم کا حصول قطعی اور لازمی ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ خبر متواتر ہو اور علم حاصل نہ ہو۔ (۲) خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ علم بدینی اور ضروری ہوگا استدلالی اور نظری نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات خبر متواتر کے ذریعے ایسے چھوٹے کو بھی علم حاصل ہو جاتا ہے جو کہ قرآن اور استدلالی نہیں جانتے، بعض شارحین کا کہنا ہے کہ یہاں تین باتیں حاصل ہو گئیں۔ (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا، (۲) اس علم کا حصول لازمی اور قطعی ہوگا، (۳) یہ علم بدینی اور ضروری ہوگا فنی اور استدلالی نہیں ہوگا۔

﴿وَأَمَّا سِرُّ الْخَصَارِ، بِفَعْلِ هَمْزٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْجُودُ بِتَأْيِيدِ دِينِ مُوسَىٰ

عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهُوَ هُوَ مَعْنَوْهُ هَانُ فَيَزْ حَبْرُ كُلِّ رَاحِلٍ لَا يَفِيهِ، أَلَا الظَّنُّ وَصَمُّ الظَّنِّ

أَلَى الظَّنِّ لَا يَوْجِبُ الْهَلَكَةَ وَأَيْضًا جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ رَاحِلٍ يَوْجِبُ جَوَازَ كَذِبِ

الْمَجْمُوعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْإِحَادِ، فَلَمَّا رُفِعَ يَكُونُ مَعَ الْاجْتِمَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ

الانفراد كقوة الحل العلق من الشكرات)۔

ترجمہ: رضی نصاریٰ کی خبر یحییٰ علیہ السلام کے قتل کے جانے کے متعلق اور یہودی خبر دین موسیٰ کے امدادی ہونے کے متعلق، تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جاوے کہ ہر واحد کی خبر صرف غن کا فائدہ دیتی ہے، اور غن کو غن کے ساتھ ملانا یقین پیدا نہیں کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) یقیناً آحاد ہے، ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو غن ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے بہت سے بالوں سے مرکب ری کی قوت ہے۔

تشریح: ذوالاٰ حسہ النصاریٰ طبع یہاں پر شارح کا عرض ایک اعتراض مقدّم کا جواب دینا ہے لیکن اس سے پہلے کل اعتراض جانا ضروری ہے پہلے ہم نے کہا: لعلہذا اعوان (۱) خبر متواتر مفید علم ہے (۲) خبر متواتر مفید علم دو ہیں ہے، اب اعتراض کا نقل یہاں پر پیدا امر ہے "جو مفید علم ہے" تو معترض کہتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ خبر متواتر مفید علم ہے تو میں فرماؤ دکھانا ہوں کہ خبر متواتر ہوگا اور مفید علم نہیں ہوگا مثلاً نصاریٰ یحییٰ صہبائی کہتے ہیں کہ یحییٰ علیہ السلام قتل کئے گئے ہیں۔ ان کے ماننے یہ بات تو از او بعد تو از و سلاً بعد سلاً نقل کی گئی ہے تو قرات ثابت ہے حالانکہ اس سے علم حاصل نہیں جبکہ اس بات کی عدم ثابت ہے لہذا قرات ثابت ہے لیکن مفید علم نہیں جبکہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر مفید علم ہے۔ اور اسی طرح یہودی کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ کے لئے رہے گا اور یہ بھی قرات سے ثابت ہے اور باوجود اس کے مفید علم نہیں ہے؟ بلکہ اس بات کی عدم ثابت ہے کہ یہ دین منسوخ ہے؟

جواب: قرات اس وقت مفید علم ہوگا جب قرات صحیح ہو حالانکہ ان کا قرات خطا ہے لہذا اس سے علم حاصل نہیں ہوگا۔ اب نصاریٰ کی خبر کی قرات کیوں صحیح طور پر ثابت نہیں۔

واقعہ یحییٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس طرح ہوا تھا کہ یحییٰ کے قوم کے چند آدمیوں نے یحییٰ کی قتل کا منصوبہ بنایا بعض حضرت آدمی اور بعض آدمی بتاتے ہیں اور یحییٰ کے پیچھے آگئے اور ان کو لے

مجھے جیسی کو یہ بتائی نہ تھا میں سے اللہ نے آپ آدمی کو صحت کی صورت میں منتقل کیا اور انہوں نے اس کو قتل کر ڈالا۔ جب اس کو قتل کر ڈالا تو یہ پھر حیران ہوئے کہ ہم تو ۵ یا ۶ آدمی تھے ہمارا ایک ساتھی کہاں گیا؟ اور اگر ہم نے ساتھی کو قتل کر ڈالا تو وہ صحت کہاں مجھے؟ تو یہ ۵ یا ۶ آدمی تھے اور پانچ یا سات آدمیوں کی قوا تو صحیح ہی نہیں بلکہ ان کی قوا کی ابتدائی غلطی ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہودی یہ توہم نقل کرتے ہیں کہ موسیٰ نے فرمایا تھا کہ "لَقَدْ كُنْتُ أَهْلَ سَبْتٍ مَا دَعَانِي السُّعْرَانِ وَالْأَرْضُ" یعنی تاقیامت پریم المسعد کی تقسیم پر مضبوطی سے عمل چلا رہا اور یہ نشانہ اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسوی ابھی اور ناقابل تصحیح ہے تو ہم ان کو جو باریے ہیں کہ ان کا یہ توہم اس وقت صحیح ہوتا جب ایک عدد کثیر بر زمانے میں جس کا مطلق علیٰ الکملاب ہوا ہو وہ محال ہو اگر روایت کرتے تو کوئی بات بھی لیکن تمام زمانوں میں یہ بات توہم کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ ایک زمانہ میں بخت ہرنے یہود کا مغلایا کر لیا اور ان کی باقی ماندہ تعداد مغیہ قوا ہی نہیں رہتی تھی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہ خبر کسی نے مشہور کی اسلام کے آنے کے بعد ابنِ رادغی نامی ایک شخص نے جو زندگی تھا یہ خبر یہودیوں میں مشہور کر دی کہ وہ اس اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف اہلی کے طور پر استعمال کریں کہ حضرت موسیٰ دینِ یہودیت کو ابتدائی ارشاد فرما مجھے ہیں اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رکھتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دینِ بدعت ہو سکتا ہے۔

خامد جواب یہ ہوا کہ ہم اس قسم کی خبروں کو قوا کا وسیع ہی نہیں دیتے۔ تو اس سے قوا کیسے حاصل ہوگی جب قوا تو حاصل نہیں تو غم حاصل نہیں۔

فان قيل اهل المعترض کا غلام یہ ہے کہ خرد واحد مفید عن ہوتی ہے اور خبر متواتر خبر واحد کا مجموعہ ہوتا ہے تو کیا خبر متواتر میں یک عن دوسرے عن سے ملتا ہے اور ایک عن دوسرے عن سے مل کر یقین نہیں بن سکتا تو خبر متواتر کے ذریعے یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ جب مجموعہ میں سے ہر ایک کے اندر کذب کا احتمال ہے تو خبر متواتر مفید یقین کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات صحیح ہے کہ خبر واحد مفید عن ہے لیکن مجموعہ مفید عن نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ افراد کا جو حکم ہودی مجموعہ کا ہو بلکہ افراد میں عن کا ہونا مجموعے کے عن کا سبب نہیں اس کی مثال یہ ہے



مثلاً ایک دینی سہ اس کے ایک دھماکے و آسمانی کے ساتھ آدمی کاٹ سکتا ہے لیکن مجبور کا کاٹنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا افراد کا رحم اور بے اور مجبور کا ستم اور ہے، لہذا افراد کے اندر احتمال کذب مجبور کے احتمال کذب کو تسلیم نہیں۔

﴿فان لعل الضروریات لا یبلغ فیها التفاوت والاختلاف ولین نجد العلم  
مکون الواحد نصف الاثنين الوی من العلم بوجود استکبار والحقیر لعل انکوت  
المادة العلم جماعۃ من المقلد کالسمنیة والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل لعل  
بتفاوت النوع الضروری بواسطة التفاوت فی الالف والعامة والمعاملة  
والاحتمال بالبال ونصروا بالاطراف ولعل یختلف فیہ مکابرة وفساداً  
کالمفسطاة فی جمیع النظریات﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور  
حالی یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود استکبار کے علم سے اقویٰ پاتے  
ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے صحیح اور براہمہ نے افکار  
کی ہے ہم جو بات دیکھ گئے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونے حسیم نہیں کہ  
ضروری کے اقسام میں انیسیت و مادة اور احتمال اور دل میں بات کے گزرنے اور (تغییر  
کے) افراف (موضوع و محض کے) تھوڑی سی تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی تفاوت ہوتا  
ہے اور تکبر و عداوت کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے دولطانیہ (کا اختلاف  
ہے) تمام بدیعیات کے خلاف۔

تشریح: فان قلب الخ کل عراض امر علی ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر علم  
بدیعی کے لئے مفید ہے تو علم بدیعی میں تفاوت اور فرق نہیں ہوتا چاہئے مگر بعض اوقات اس میں  
تفاوت ہوا کرتا ہے مثلاً بعض باخبر خبر متواتر کے ساتھ زبرد و واضح ہوتی ہیں اور بعض باتیں کم واضح  
ہوتی ہیں مثلاً الواحد نصف الاثنين زیادہ واضح اور دیدہ استکبار کم واضح جبکہ دونوں بدیعی ہیں تو اس  
میں تفاوت واضح ہے اور علم بدیعی بال تفاوت ثابت ہوتا ہے لہذا خبر متواتر مفید علم بدیعی نہیں؟

جواب یہ ہے کہ لغت اور رفعت کی فرق سے تفاوت واقع ہو جاتا ہے بعض باتیں اتنی زیادہ ہوتی ہیں کہ ان کی براہمت سب پر واضح ہو جاتی ہے لیکن بعض باتیں کم ہوتی ہیں ان کا تذکرہ کم ہوتا ہے لہذا اس کی بدھت بھی کم واضح ہوتی ہے۔ لہذا یہ تفاوت لغت و عدت اور بار بار تذکرے کرنے اور نہ کرنے سے حاصل ہوا کہ جن کے تذکرے زیادہ ہیں وہ زیادہ واضح اور جن کے کم ہیں تو وہ کم واضح۔ لہذا وہی میں خبر متواتر کی کیا تصور ہے۔

اعتراض کا شق ثانی: سُبْحَتہ اور سَوَاحِہ کے نزدیک خبر متواتر علم یقینی کے لئے سفید نہیں جبکہ بدیہوت سے انکار نہیں کیا جاتا ہے لہذا خبر متواتر سفید علم بدیہی نہیں؟

جواب: ان کا یہ انکار قرآن کے بعض، عداد اور حکم کی وجہ سے ہے جس طرح سرفسطائے حقانی کا شہادہ سے انکار کرتے ہیں تو عقائقی اپنی جہد ثابت ہیں جبکہ ان کا انکار عداد پر مبنی ہے سمیہ اور براہم کا انکار بھی ان کے جس، بخت و عداد پر مبنی ہے لہذا ان کے انکار سے خبر متواتر کی حیثیت متاثر نہیں ہو سکتی کہ وہ علم بدیہی کے لئے سفید نہ ہے۔

### ﴿ السُّبْحَتِہ ﴾

یہ لفظ سُبْحَتِہ کے صرہ اور سُبْح کے فتح کے ساتھ ہے۔ شکریت میں ضمن زائد اور نازک لہذا کو کہتے ہیں۔ مہمکو: ذی بدھ مذہب کے ایک زبہ شمشنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں قرآن مجید کا بدھ مذہب کو شمشنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو سُبْحَتِہ اور وسط الشیاء میں یہ لفظ شمالی مشہور ہوا۔ زمر یا رازی اور البیرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ سُبْح کے نام سے کیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے ورنہ حدیث کے مفسر و محدث حدیث کی طرف منسوب ہے، بعض کہتے ہیں کہ سُبْح کفار ہند کے ایک بت کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہے۔

### ﴿ وائبر اھمہ ﴾

اس سے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن ذی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر براہم کہلائی اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ برہام ایک بت کا نام تھا جس کی پرستش کرنے والے کی طرف منسوب ہو کر برہم کہلائے۔ یہ لوگ بدھت کا انکار کرتے ہیں اور انہیں یہ پیش کرتے ہیں کہ بدھت کی دھم

بھڑا ہے۔ جس کا مشاہدہ مسجد نبوت کے لوگوں نے کیا۔ لہذا انھوں نے صرف ان کے لئے دہلی نبوت ہو سکتا ہے اور ناسائیک یعنی مسجد نبوت کے بعد کے لوگوں کے لئے جسد نبوت نے کسی ہجرہ کا مشاہدہ نہیں کیا۔ من کے لئے دہلی نبوت نہیں ہو سکتا۔ اب اگر من سے یہ کہا جائے کہ ہمارے لوگوں نے خود آج ہجرہ کا مشاہدہ نہیں کیا لیکن حدود ہجرہ کا من انہیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو ان کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔

﴿السُّوْعَ الْكَنِیُّ خِیْرُ الرُّسُلِ الْمَوْجِدِ اِیْ تَابَتْ رِیْثَتُهُ بِاَلْمَعْجِزَةِ وَالرُّسُولِ الْاِنْسَانِ بِعِنَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِنِّیْ لَخَلِیْقُ تَبْلِیْغِ الْاِحْكَامِ وَ لَقَدْ بَشَّرْتُ لِهٖ اَنْكَبَاتٌ مُّخْلَفٌ اِنِّیْ اَنَا اَعْمُ وَالْمَعْجِزَةُ مَرَّ خَازِنٌ لِّلْعَادَةِ قَعْدَ بِهِ اِظْهَارُ صِدْقِیْ مِمَّنْ ادْعٰی اِلَیْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ اِیْ خِیْرُ الرُّسُلِ یُوجِبُ اَعْلَمُ اَلَا سَبْدٌ لِّاِلٰهِی الْحَاصِلُ بِالْمُسْتَدَلِّ اِیْ النَّظَرُ فِی السَّلْبِیِّ وَ هُوَ نَعْدُ بِمَكْنِی اَنْرِیْ بِصَحِیْحِ النَّظَرِ فِیْهِ اِنِّیْ اَعْلَبُ بِمَطْلُوْبِ حَرِّیْ وَ قِلَیْ لَوْلِیْ مَوْلٰی مِنْ قَضَايَا بَسْطَرْمِ لَدَاتِهِ لَوْلَا اَحْمَرُ عَلٰی الْاَوَّلِ الدُّنْیٰ عَمٰی اِیْ حُودُ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلٰی الدُّنْیٰ اِیْ لَوْلَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ كَلَّ حَادِثٌ اَلَا صَانِعٌ وَ عَمٰی فَوَلَّیْهِمُ الدُّنْیٰ هُوَ الْاِلٰهٰی یَنْزِمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ اَعْلَمُ بِشَیْ اَخْرَجَ الْكَنِیُّ اَوْفٰی بِهٖ۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کے خیر یہ ہیں کہ وہ خدا کی طرف سے) قوت بخشنے والی ہے۔ یعنی جس کی مراد قرآن سے نبوت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تخریق کی طرف ادا کرنا شروع فرمایا ہے جس کے لئے نبوت شروع ہو اور (یعنی انہوں کی طرف سے) رسول میں اس پر کتاب نازل ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ انھیں ان کے لئے ادا ہے اور ہجرہ وہ حادثہ (یعنی) کوئی زمانہ، اور ان میں سے کسی کو یہ نبوت نہیں کی جاتی تو انھیں نبوت نہیں دیتا ہے۔ اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لکھا ہے۔ اور دوسری قسم اس لئے کہ جب رسول سے نبوت استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے اور قصبات کو تہیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور انہیں وہ ہے جس میں گھٹتے نظر کرنے سے کسی کی روٹی اس کی طلب تہیب سے کسی طرف نہیں ہو اور انہاں میرے (دلیل) پتہ انھیں سے کہ جب یہ بات ہے تو ان سے اس سے کسی کو مستحکم ہوتا ہے۔ پہلے تخریق کی بناء پر اور دوسری قسم اس لئے کہ جب یہ بات ہے اور دوسری طرف کی بناء پر اور



صحابہ کرام سے فرمایا: جو اپنے گمگوروں میں پیچہ کاٹیں کیا کرتے تھے کہ یہ کام تم کیوں کرتے ہوں؟ صحابہ کرام نے فرمایا کہ اس سے گمگوروں میں زیادتی آتی ہے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ یہ کام نہ کرو، جب صحابہ نے یہ عمل چھوڑا، تو ان سال خلاف معمول گمگوریں تم ہوئیں، پھر نبی ﷺ نے فرمایا: انہم اعلم بماور دنیا کلمہ۔

احکامِ نعم کی جمع ہے خطاب اللہ المتعلق بالعدل المتکلفین۔ ولقد پیشو طاس میں تیا اور رسول کی نسبت کی حرف اشارہ ہے اس میں کئی اقوال ہیں۔ (۱) رسول در تہی دوقر الطاف مزائد ہیں یہ شادیں اور ماتن کا مذہب ہے۔ (۲) رسول نام ہے نبی خاص ہے رسول فرشتہ بھی ہو سکتا ہے انسان بھی ہو سکتا ہے جبکہ نبی صرف انسان ہو سکتا ہے۔ (۳) رسول کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص، نبی انسان بعہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لاحکام انشریعہ۔ رسول انسان بعہ اللہ الی الخلق لاحکام انشریعہ ومعہ کتاب متجدد۔

ولقد بنسوط شارح نے محمول کا صیغہ لاکر اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔ یہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد ۳۱۳ اور کتابوں کی تعداد ۱۰۴ ہیں جن میں چار بڑی کتابیں اور باقی صحیفے ہیں، بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی کتاب کے بعد دگرے مختلف انبیاء پر نازل ہوئی ہو جیسا کہ سورۃ فاتحہ کی بار نازل ہو چکا ہے لیکن یہ جواب اس سے ضعیف ہے کہ یہ ایک احتمال ہے جو کہ ناکافی ہے۔

(۳) بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اور نبی کے درمیان تاکن ہے کہ کوئی رسول نبی اور کوئی نبی رسول نہیں۔

عجزہ: بمعنی عاجز کرنی والی تا یہاں مبالغہ کے لئے یا مضعف سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے والی، عجزہ: عجز خالق کو کہا جاتا ہے ہر وہ کام جو عبادت کے موافق ہو تو وہ عجز نہیں جیسے خوراک اور اثر خرقی العادت میں تو کلمہ عجزہ ہے جیسے شقی الفجر عجزہ خمار جن کے لئے ہوتا ہے۔ اس قید کے ساتھ کرامت اور کرم سے احتراز لازم ہے۔

وہوای خبر الرسول یوجب العلم البصري شارح درالافتاء کا مفہور ای  
خبر الرسول سے اشارہ ہے مریض کی طرف کسی کا خیال ہے کہ ہوا مریض صرف خبر ہے یا صرف رسول ہے  
شارح نے بتایا کہ صحاح مریض خبر رسول ہے جو موجب علم استدلالی ہے درمختصر کے ساتھ اس کو اس لئے  
ذکر کیا گیا کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز پہلے صراحتاً ذکر ہو وہ دوسرے مختصر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جیسے جہاد فی ذہب  
وہو واکتب۔

یوجب العلم بالاستدلالی مشکلیں کہتے ہیں کہ جب ہم مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یقین  
ہوتا ہے اور یقین جو حقائق تکمیل ہوتا ہے التحاصی بالاستدلالیہ متبادر اس بات کی جانب ہے کہ یقین  
اور علم جو انسان کو اس خبر رسول کے ساتھ حاصل ہوتا ہے یہ سوقوف ہوگا استدلال ہے۔

ای النظر احتواضی وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ الیہ اصل بالاشد ان تو استدلالی باب استکمال ہے  
اور استکمال میں یقین طلب کے لئے ہے تو معلوم ہوا کہ خبر رسول آپ کو اس وقت حاصل ہوگا جب آپ  
بکمال طلب کرے وطلب دلیل کے بعد انسان کو خبر رسول حاصل ہوگا؟

جواب: کہ مردیہاں پر استدلالی سے الظرفی الیہ میل ہے اور نہ کہتے ہیں کہ سرتب مسود  
معلوم لیوصول بہا الی امر محمول۔

وہو السدی الفح بیان سے شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل کی تین تعریضیں ذکر کرتے ہیں پہلی تعریف  
مشکلیں کا ہے وہو الذی یسکن الوصول بصحیح المنظر لہ الی العلم بسنوب حررہ ممکن  
التمس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اس تعریف کی وہ سے نتیجہ کی طرف پہنچنے میں ہرگز کمی نہیں ہے بلکہ  
انسان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں غور و فکر کرے اور اس کے ذہن کی رسائی بظہن کسی نتیجہ کی طرف نہ  
ہو تو شخص امکان بھی کافی ہے اور اس کو دلیل سمجھ جائے گا حرمین باب فصول سے ہے اس میں گفت اور  
مشقت کی طرف اشارہ ہے کہ استدلال گفت پر مشتمل ہوتا ہے۔

قولی مولف: یہاں سے دلیل کے لئے دوسری تعریف ذکر ہو رہی ہے اور یہ مباحثہ کی تعریف ہے۔  
قول مولف من قصایا بسترہ الذابہ قولاً آخر۔

ترتیب دے معلوم اشیاء کو جس کے ذریعہ سے مجہول اشیاء کا علم لازم آتا ہے اس تعریف کی ہے۔

نتیجہ کی طرف پہنچنا لازمی اور ضروری ہے تو ہمیں تعریف حسن الجمل ہے اور دوسری تعریف مودب الجمل ہے۔

اوقات طوفانہ نسخ یہاں سے خارج تیسری تعریف بن فرماتے ہیں یہ بھی مطلقہ کی تعریف ہے بلزم من العلم بہ لعلم بشئ آخر۔

دلیل بروزر تعلیل ملت طلبہ کا مینہ ہے ماحولہ من الدلائل اور دلالت کہتے ہیں کہ ہوا ہندی بلزم من العلم بہ لعلم بشئ آخر دھواں سے سب پر دہات کا مینہ کرتا تو شرعاً فرماتے ہیں کہ یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے ساتھ زیادہ موافق ہے کہ تیسری تعریف مودب ہے اور دوسری تعریف بھی مودب ہے تیسری تعریف مودب الجمل اور دوسری تعریف بھی مودب الجمل ہے۔ پھر ادنیٰ کا مینہ ہم تحقیق کا مینہ ہے اس میں اشارہ ہے کہ تیسری تعریف دوسری کے ساتھ زیادہ موافق ہے۔ حسن ہمیں تعریف کے ساتھ اس کی تحقیق ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ جس وقت عالم کے احوال حدیث امکان وغیرہ پر نظر کیا جائے ان الزام سے کہ حدیث اور امکان وغیرہ مودبہ بن جائے تو زنی طور پر مودبہ مقتدرات وجود میں نہیں آئے اور وجود اس کے علم کو شرم ہو جائے گا تو ان تعریف کے لحاظ سے عام جو کہ مفرد ہے وجود سابق کے لئے دلیل بن جائے گا۔

و اما كونه موجبا للعلم فلفظ قطع بان من اظهر الله لعاني المعجزة على بدء تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادفاً لهما أنى به من الاستكاد وان كان صادف يقع العلم بمقتضى ما قطعاً اذ ان استدلالى للتوفيق على الاستدلال واستحصار الله خبر من تحت رسالته بالمتعجزات، وكل خبر هذا خاها لغير صادق ومصونه و قطع.

ترجمہ: اور ہر حال خبر رسول کا مودبہ مہین بنے تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے مجبور نہ فرمایا ہے۔ اے چنے کے لئے ہونے احکام میں ہی ہوگا اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے معنیوں کا مودبہ بن جائے گا اور وہی یہ بات کہ وہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا صحیح استدلال ہے۔ تو یہ استدلال اور اس بات کے اتھارہ ہر موقع ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس

دانت کی خبر ہے جس کی رسالت مجلات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

**تشریح:** وَمَا كُنْهُ مَوْجِبُ الْبَيْعِ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مرض اہل بیان کرنا ہے مصنف کے دو دعووں کا، پہلا دعویٰ یہ کہ خبر رسول موجب علم ہے دوسرا دعویٰ یہ کہ خبر رسول موجب علم استدلالی ہے۔ یہاں سے پہلے دعوے کا دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خبر رسول موجب علم یقینی اس لئے ہے کہ رسول وہ انسان ہوتا ہے جس کے ہاتھ پر مجلات ظاہر ہوئے ہوں اور اسی طرح انسان حق اور صحیح ہوتا کرتا ہے اور اس کی لائی ہوئی تمام باتیں حق و صحیح ہوتی ہیں لہذا اس سے حاصل شدہ علم کی اور یقینی ہوتا ہے۔

وَأَمَّا أَنَّهُ اسْتِدْلَالِيٌّ الْبَيْعِ یہاں سے دوسرے دعویٰ کا دلیل بیان ہو رہا ہے کہ خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے اس سے حاصل شدہ علم استدلال پر موقوف ہوا کرتا ہے نفس و امر میں مشدق کی ضرورت نہیں لیکن آپ کے سامنے اس کی احتیاط کے لئے ضروری ہے کہ آپ استدلالی سے کام لے۔ میں میں معنی اور کہنی جائے حد واسطہ کثرت کے نتیجہ میں سے اور یہی استدلال ہے مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں بات متعصر ہے کہ یہ ایسے انسان کی بات ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور یہ بات بھی متعصر ہے کہ ایسے انسان کی بات سچی ہوتی ہے تو یہ بات نکل آئی کہ خبر رسول مضمون یقینی ہے۔

نہجاً صادقاً الْبَيْعِ جب نبی ﷺ کے ہاتھ پر معجزہ یا اور ثابت ہو تو یہ حق ہے کہ اس کے تمام اقوال۔ عادات و احوال اور اقوال حق اور صحیح ہوں گے اس میں کسی قسم کی کذب کی محابش نہیں ہے ثابت سوائے اخیر۔ علیہ السلام قبل النبوت اور بعد النبوت معلوم ہیں۔ احکام سے مراد احکام ربیہ ہیں کیونکہ آپ ﷺ پر امتیاز مانتے ہیں "انہ اعلم بعبودہا کم۔" عربی حیات شریعہ اور اخلاقیہ میں کرنے کے لئے دنیا میں سچا ہوتا ہے کہ: فَعَدَىٰ أَمْرُكَ۔

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ أَيُّ نَبِيِّ الرُّسُولِ بُذِّهِيَ أَيُّ سَلَامَةِ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْمَعْرِفَةِ

کائنات محسوسات و المہذبات و المعجزات فی الشفہ ان عدم احتمال البیض و الخبیث



ای عدم احتمال الزوال بتشکیک انمشکک فہر علم بمعنی الاعتقاد المعطابق  
الجازم الذابت و لا لکان جہلاً اَوْ ظناً و نقیباً۔

ترجمہ: اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے یعنی غلطی کا احتمال نہ رکھتے  
اور ثابت ہونے جیسی تکلیف مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھتے میں اس علم کے مشابہ ہوتا  
ہے۔ جو معرفت ضرورت کے ساتھ (یعنی بد استدلال و ترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے  
محسوسات (کامل) اور بد ہیات (کامل) اور متواترات (کامل) پس وہ خبر رسول سے حاصل ہو  
نے والا خبر (مضمون) ایسے اعتقاد کے ہے جو واقعہ کے مطابق ہو جازم اور ثابت ہو اور نہ نہیں  
ہو کا یا ظن ہو گا یا تھید ہو گا۔

تشریح: اس سے جس مصنف نے حوالہ اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری بنایا  
تو وہ اس سے یہ شہد ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم تقریباً استدلال پر موقوف ہے اور  
تقریباً استدلال یعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر رسول سے حاصل شدہ علم  
ظن کے معنی میں ہو یا یقین ان کے سنی میں ہو مگر اس یقین سے کم تر ہو جو یقین بد ہیات سے حاصل ہوتا  
ہے یا جو یقین محسوسات سے حوالہ کے ذریعہ اور متواترات سے خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس  
وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی  
ہے یا ظن یا یقین میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

کالمحسوسات البیع یہ اتق کے قول "اعلم الذابت بالضرورة" کی مثال ہے۔ فقہر مہارت یہ  
ہے "کمالعلم بالمحسوسات البیع" یعنی جیسے محسوسات اور بد ہیات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے  
معنی میں ہے و اقل ای طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

فقیہ الصوفی البیع یقین کسی بات سے Z م یقینی جیسے طور پر بے گنہ گار جیہ ذکر خلاف ہو تب کا احتمال  
باقی نہ رہے اس حالیکہ یہ Z م واقع کے معانی ہونے کے ساتھ ثابت یقینی ہو یعنی تکلیف مشکک سے  
زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے۔ حاصل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں۔ (۱) Z م معنی جانب  
خلاف کا احتمال نہ ہونا، (۲) واقع کے مطابق ہونا، (۳) ثابت جیسی تکلیف مشکک سے زائل ہونے کا

احتمال نہ رکھنا۔ تو جب یقین کے معلوم میں ثبات داخل ہے، تو اتنی کو یقین کے بعد ثبات کا خط نہ ٹاٹ جائے، اس کا ذکر ملو ہے، اس طبیعت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارع نے یقین کی تفسیر نقد عدم احتمال و بعض سے کی، اب چونکہ عقیدہ جس میں تکلیف متعلقہ سے زواں کا احتمال دیا ہے۔ وہ بھی یقین کا احتمال نہیں رکھتی۔ اب لئے کہ اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو نقد ثبات لانے کی ضرورت پیش آتی۔ معصوم ہوا کو نقد ثبات ٹھونکنے بلکہ منید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا کہ مثال مرکب ابھی ممکن خارج ہوا۔ اگرچہ بعض محققین نے اس کا جواب دیا ہے کہ مصنف کا مقصد خبر رسوں سے حاصل ہونے والے علم کو یقین میں علم ضروری کے قریب دتا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دیتا ہے۔ اس لئے تمام تحدیدات غیر جلیبہ کو خارج کرنا ضروری نہیں مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اس لئے آگے شارح نے فرمایا، **لھو عنہم بمعنی الا اعتقاد المطلق العزم المذموم**، اور مطابقت لمواقع اور جزء و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے، اس لئے یہی بات یہ ہے کہ شارع سے چونکہ ہوگئی انہیں یقین کی تفسیر **الاعتقاد المطلق للمواقع** سے کرتی چاہئے، اس صورت میں بزم کی وجہ سے غرض اور مطابقت لمواقع کی قید سے مثال مرکب دور آگے جاتے کہ قول والہات سے عقیدہ خارج ہو جائے گی۔

**فھو عند النسخ** یعنی جب خبر رسول سے حاصل ہونے والا یقین میں بدعتات و متواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اعتقاد کے معنی میں ہوگا۔ جو اوصاف مثلاً جزء، معانی لمواقع اور ثبات کا جامع ہو رہا ہو۔ مگر وہ اعتقاد اوصاف مثلاً جامع نہیں ہے، تو جس حال سے غالی نہیں آیا تو مطابقت لمواقع نہیں ہوگا، جو جمل مرکب ہے یہ ہر ذمہ نہیں ہوگا۔ بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا، تو علم ہے یہ ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ تکلیف متعلقہ سے زواں کا احتمال رہے گا تو عقیدہ ہوگا۔

فان قيل هذا لما يكون لدى المعتد اليه لفظ غير جامع اليه القسم الاول۔ فلما انكلام  
ليما علم انه خبر الرسول بان سُمع من فيه او نثر عنه ثابت او بغیر ذلك وان امكن،  
وانما خبر الواحد فانما لم يغد انعلم لغرض التشبه في كونه خبر الرسول۔ فان قيل  
فلماذا كان متواتراً او مسموعاً من في رسول الله عليه الصلوة والسلام كان العلم  
الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والتجسبات، لا استدلالاً فلما العلم

الضروری فی العترۃ عن الرسول هو العلم بكونه غیر الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام لان هذا المعنی هو اقلی نواتر الاخبار به ولہی المنسوج من فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هو ادراك الا لفاظ وتكونہا كلام رسول اللہ، والاستدلالی هو العلم بمضمونه وقیوت مدلوله مثلاً قوله علیہ الصلوٰۃ والسلام البینۃ علی المدعی والبین علی من انکر، علیہم ہالتواترۃ غیر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وهو ضروری لہ علم مع انہ یحب ان لکون البینۃ علی المدعی، والاستدلالی۔

ترجمہ: پھر اگر کہنا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر دوسرا یہی معنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دینے لگے کہ امامی بات (مفید علم ہونے کی) اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق بھی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے۔ باری طور کہ وہ خبر (برادرست) آپ کے منہ سے نکل گئی یا دوسرے آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی۔ یا اس کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو اور ہر حال فریادہ تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارف ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے پھر اگر یہ کہا جاوے کہ جب دو (خبر رسول) متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے نکل گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ جیسا کہ تمام متواترات اور حیات کا حکم ہے راستہ دانی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دینے لگے کہ ہاں خبر میں جو رسول اکرم ﷺ سے تواتر سے ثابت ہے ہم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ کے ذہن مبارک سے (برادرست) نکل گئی، بحرف التواتر کا (حاصل صحیح سے) ادراک اور ان (اقاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلاً نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "البینۃ علی المدعی والبین علی من انکر" ہے اس کے بارے میں تواتر کے ساتھ معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ (علم) ضروری ہے۔ پھر اس (کے خبر رسول ہونے) سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے اور یہ (علم) استدلالی ہے۔

تشریح: امامی یقین یہاں سے شرعاً ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں۔

اعتراف یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول علم یقینی کے لئے منید ہے اور یقین کی تعریف آپ نے الاعتقاد المحض بالیقین العزائم سے کی تو مذکورہ موصاف کا حامل علم اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو اسی صورت میں خبر رسول متواتر میں داخل ہوگی تو یہ خبر متواتر کا حقیقہ (مثالی) اور خبر صادق کا دوسرا قسم نہیں ہے گا اور مصنف کا خبر صادق کو دو قسموں کی جانب تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ خبر رسول کا منید علم یقینی ہونے کے لئے تواتر شرط نہیں، چاہے وہ تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہو یا ایک لمحہ نقل ہوا ہو یا غائب اور الحام کے ذریعے اس بات کا علم حاصل ہو چکا ہے کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے۔ یہ بعض بندوں کو نبی کریم ﷺ کے ارشادات کی یافت اور آپ ﷺ کے اسلوب سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ لہذا ان تمام طریقوں سے ثابت شدہ خبر رسول منید علم یقینی ہوگا۔

اما خبر الواحد الخ بحال سے بھی اعتراف کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراف: یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول سے طریقہ عمل ملتا ہے تو خبر واحد سے بھی علم یقینی حاصل ہوتا چاہئے کیونکہ یہ بھی خبر رسول ہے۔ لکن وہ تو منید علم یقینی کا نہیں، کیونکہ خبر رسول میں داخل ہے؟ جواب: یہ ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ یہ واقعی خبر رسول ہے تو اس وقت خبر واحد سے بلاشبہ علم یقینی حاصل ہوگا۔

فان قيل یہاں سے مقصود ایک اعتراف کو نقل کر کے اور اس کا جواب دینا ہے۔ اعتراف: کا۔ عمل یہ ہے کہ مثلاً ایک انسان نے نبی کریم ﷺ سے ایک حدیث سنی تو یہ مسونات کے قسم سے ہو گیا، یا ایک خبر انسان کو پہنچے تو اس کے ساتھ تو یہ متواترات میں سے ہو گیا اور یہ علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں لہذا یہ استدلالی نہ ہوگا لہذا اوجوب العزم الاستدلالی کہنا غلط ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں (۱) اس بات کا ثابت کرنا کہ یہ خبر رسول ہے تو یہ سبکی ہے۔ (۲) جب اس کے مضمون کا اثبات کرنا ہو تو یہ استدلالی ہے۔

ثم المنة على الصمدى والنعن على من الكثرة لو كمال على الصلوات

تواتر کے ذریعے اس کے خبر رسول ہونے کا علم حاصل ہوا تو یہ علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول

ہونے سے اس بات کا تم ہوا کہ مدعی پرینہ واجب ہے یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے ایسی صورت کہا جاوے گا کہ البینۃ للمدعی خبر رسول ہے اور خبر رسول کا مضمون صحیح اور حق ہے لہذا البینۃ للمدعی کا مضمون صحیح اور حق ہے لہذا اس حدیث کا مضمون استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔  
محدثین نے تو انہی کی کئی قسمیں بتائی ہیں۔

(۱) تو اثر لفظی: وہ روایت جس کے الفاظ اور معانی دونوں متواتر ہوں مثلاً قال السی صلی اللہ علیہ وسلم من کذاب علی متعمداً فہو یصلی متعمداً من النار او کما قال انس رضی اللہ عنہ۔

(۲) تو اثر معنوی: وہ روایت جس کا معنی متواتر ہو مگر الفاظ متواتر نہ ہو مثلاً دعائے اچھا اٹھانے کی حدیث۔

فَوَلَّاهُمْ قَبْلَ الْخَبْرِ الصَّادِقِ الْمَوْدَعَةَ أَمْ لَا يَنْحَصِرُ فِي الشَّوْعَيْنِ بَلْ لَدَيْكَوْنِ  
عَبْرَ اللَّهِ تَعَالَى وَخَبْرَ الْمَلَكِ وَخَبْرَ أَهْلِ الْأَجْمَاعِ وَالْخَبْرَ الْمُقَوَّرَ بِمَا يَرْفَعُ أَحْتِمَالِ  
الْكَذِبِ، كَالْخَبْرِ بِقُدْرَةِ زَيْدٍ عِنْدَ لِسَارِعٍ قَوْمَهُ أَيْ دُرُوفَتِ أَمْرًا بِالْخَبْرِ عِبْرَ يَكُونِ  
سَبَّ الْعِلْمِ لِعَاقِبَةِ الْخَلْقِ يَسْتَوْدِكُوْنَهُ عِبْرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْمَوَاقِفِ الْمُتَعَدِّدَةِ لِلْيَقِيْنِ  
بِدَلَالَةِ الْإِنْفِلِ، لَخَسَرِ لَنَّهُ تَعَالَى وَخَبْرَ أَمَلَتِ أَمَّا يَكُونُ مَغِيدًا لِنَعْلَمَ بِالنَّسَبِ أَيْ عَامَّةِ  
الْحَلِيقِ وَأَوَّحِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ حِجَّةِ الرُّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحَكَمَ حَكَمَ خَبْرِ  
الرُّسُولِ، وَخَبْرَ أَهْلِ الْأَجْمَاعِ فِي حَكْمِهِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ يَجَازُ بِأَنَّهُ لَا يَغْيِدُ بِمَعْرُودِهِ بَلْ  
بِنَظَرِ أَيْ لَا دَلَّةَ تَدَالُفَةٍ عَلَيْهِ كَوْنِ الْأَجْمَاعِ حِجَّةَ لَمَّا لَكَ الْكَذِبُ خَبْرَ الرُّسُولِ وَنَدَا  
جَعَلَ اسْتِدْلَالِيًّا۔

ترجمہ۔ پھر اگر کہا جائے کہ خبر صادقہ بر مقلد علم یقین اور دو علی قسموں میں محصور نہیں ہے،  
بکہ اللہ تعالیٰ کی خبر فرشتہ کی خبر، اہل امت کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذاب کا  
احتمال ختم نہ رہے۔ مثلاً زید کی مدد کی خبر اس سے۔ یحییٰ کی طرف لوگوں کے دڑتے ہوئے جانے  
کے وقت زید سب نے یہ بھی مفید علم ہیں تاہم یہ جواب دینے کے کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے  
حدیث مراد نہیں ہے جو مقسّم کی روایت کی سے یقین حاصل کرنے والے قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے

کھن خبر ہونے کی وجہ سے عادت الخلق کے لئے سبب علم ہو ہی اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشت کی خبر عادت الخلق کے لئے اسی وقت سبب ہم ہوگی کہ جب عادت الخلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہنچے گی، وہاں صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہوگا اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) کھن خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ اہل دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اہم کھن کے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے، اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح: یہاں سے شارع عبادت محمد زنی رحمۃ اللہ علیہ کا عرض اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے جس پہلے عمل اعتراض بننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خبر متواتر، (۲) خبر رسول۔ اب اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق کی تقسیم دو قسموں کی جانب غیر صحیح ہے۔ لان خبر اللہ تعالیٰ و خبر المملک و خبر الاجماع او خبر المعلومون وغير ذلك داخل فیہ۔ فان ما أخبر اللہ تعالیٰ بہ موسیٰ علیہ السلام علی انظر و نبینا ﷺ فی لیلۃ المعراج قد اطواھا العلم القطعی۔ و خبر المملک فان ما أخبر بہ جبرائیل علیہ السلام الانبیاء علیہم السلام کان یلہمهم الوقین و خبر الاجماع لانه قد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع ما یجتمع علیہ الناس ولا شک فی الاجماع علی المسائل۔

خبر متروک کی مثال زیادہ ایک معروف شخص ہے وہ حالت نزاع میں ہے اور ہر ایک کو پتہ ہے کہ وہ حالت نزاع میں ہے اس کے گھر کے سامنے بہت زیادہ دھوم مچا گیا اور لوگ کھن دفن کا انتظام بھی کر رہے ہیں تو آپ نے کھن سے علم کے باوجود پوچھا کہ یہ لوگ کیوں نزع ہے وہ کہے کہ زیہ فوت ہو چکا ہے تو اس کے ساتھ بھی انسان کو ظم قطعی حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا یہ تقسیم غیر صحیح ہے قسمیں کی جانب؟ جواب: خبر صادق کا محض کرنا قسمیں کی جانب اس میں دو قید متحر ہیں۔ (۱) مفید ہو عام لوگوں کے لئے۔ (۲) مفید علم ہو بغیر مقررہ نیت قرائن آخر کے، لہذا جو اسباب مفید علم ہیں لیکن عام لوگوں کے لئے نہیں تو اس سے احتراز آیا اسی طرح وہ اسباب جو مفید علم ترین لیکن قرائن آخر کے ساتھ تو اس سے بھی احتراز آیا لہذا خبر صادق

کی تفسیر و تفسیر کی طرف بھیج ہے، جبکہ اللہ کا خبر اور فرشتوں کا خبر دونوں خبر رسول میں داخل ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بدولت تک پہنچے گا اور فرشتہ جو خبر دے گا وہ بخاطر کو اسے گا لہذا یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہیں جبکہ اللہ ہی بھی خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں بہت سارے افراد شریک ہوتے ہیں اسی طرح جماع کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔

[illegible]

﴿وَمَا الْعَقْلُ إِذْهُ لِرَبِّهِ الْخَفِيِّ بِهَا تَسْعِدُ الْعَالَمِينَ وَالْإِدْوِيَّاتُ رَهْوَ الْعَمَى﴾

يقولهم غيرة: يتمتع العلم بالضرورات عند سلامة الآلات وقبل جواهر تدرك به

الغالبات والمواسم والمحسومات بالعقائد.

ترجمہ: ہمارے بہر حال عقل اور وہ (عقل) انسان کی طاقت ہے، جسکی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (تفصیل) کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے انکے (لغات) قول سے (کہ عقل اور) فطری قوت ہے، جسکے نتیجہ میں انکے (ادراک) کی درجہ کی وراثت (بعض) ضروریات کاظم ہوتا ہے اور (بعض) لوگوں کی طرف سے) کہ چاہتا ہے (کہ عقل) اپنا جوہر ہے جسکے ذریعے (خواص

سے (مغائب چیزوں کا دلالت اور غریقات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے اور اک ہوتا ہے۔

**تشریح:** واما العقل یہاں سے علم کے سبب ثابت کا بیان ہو رہا ہے۔ عقل کو مغز کا مینا ہے جو اس اور خبر صادق سے ایک تو اس لئے کہ عقل قائم متغیٰ چیز ہے جبکہ خبر صادق وحس کے ذریعے معلوم ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ عقل کا سبب ہونا مختلف نیز ہے اور خبر صادق وحس میں اختلاف نہیں بلکہ متفق علیہ ہے۔ عقل لغت میں باندھنے کو کہتے ہیں جس طرح عرب کہتے ہیں عقلت البعور عقل کو عقل اس لئے کہتے ہیں لان لسان بلفہد بہ عن القبانج۔ اور اصطلاح میں طوبۃ للنفس بھا استعداد للعلوم والادراکات۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ عقل کہاں ہے بعض علماء کے نزدیک یہ دل میں ہے اور دیکل ام نھم للرب لا یعقلون بھا الا یہ اور بعض کہتے ہیں کہ انسانی دماغ میں ہے۔ محاکمہ یہ ہے کہ انسانی دماغ میں اس کا عقل ہے اور تصرف دل میں رہا گیا ہے اس لئے دل کو انسانی بدن کا حاکم اور بارشہ قرار دیا گیا ہے۔ اللہ کریم نے انسانی عقل کے اندر بہت بڑی طاقت رکھی ہے۔ ایک حدیث میں وارد ہے کہ ”اول ما خلق اللہ العقل“ جبکہ ایک روایت میں پائی کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں تم کو اور ایک روایت میں عرض کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔

عقل کے چار درجات ہیں (۱) معنائی، (۲) عقل بالمشک، (۳) عقل بالفعل، (۴) عقل مستفاد۔

(۱) عقل حیولانی: انسان جب نومود ہو یہ کسی چیز کو نہیں سمجھتا تو اس وقت اس کے عقل کو عقل معنائی کہتے ہیں۔ (۲) عقل بالمشک: انسان ڈرا ہوا ہو جائے اور شعور حاصل کرے اس وقت اس کے عقل کو عقل بالمشک کہا جاتا ہے۔ (۳) عقل بالفعل: جب انسان بڑا ہو جائے اور اس کا عقل صحیح کام کرنے لگ جائے اور جسم کے اور اوقات شرمیہ کا قابض ہو جائے تو اس وقت اس کے عقل کو عقل بالفعل کہا جاتا ہے۔ (۴) عقل مستفاد: انسان کو جملہ ضروریات متعصر ہو جائیں اور اس کا عقل تام ہو جائے تو اس عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں۔ یہ انسان طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے خصوص فیہم اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔ محض کہتے ہیں کہ عقل یہ نہیں ہوتی کہتے ہو بلکہ عقل دراصل عقل عشرہ کا نام ہے (۱) اور



یہ ایک باطل نظریہ ہے۔ بخود اللہ ہی ذلک سہا کہتے ہیں کہ اللہ نے عقل ازل پیدا کیا اور پھر اللہ فارغ ہو کر پیدا کیے، عقل ازل نے جان کو پیدا کیا اس نے عالم کو یہاں تک کہ عقل تابع نے عقل عاشر کو پیدا کیا ہے اس عقل عاشر و عقل خصال بھی کہا جاتا ہے۔ اور یہ عقل نقول جزئیں علیہ السلام ہیں۔ اور یہ عقل عاشر عالم میں مختلف قسم کے تصرفات کرتا ہے۔ اہل و عیال یہ باقی فرشتے ہیں۔ جبکہ جمہور علماء اکثر لاسنہ اور اہل سنت و اجماعت مذکورہ رائے کی تردید کرتے ہیں۔ صاحب کتاب نے عقل کی تین تقریبات کی ہیں۔

(۱) وہو قوۃ الخ۔ (۲) هو المعنی۔ (۳) وقیل الخ۔

تقریب ازل: وہو قوۃ قوا میں نام اہل کلمہ میں سے ہے، مہلک یا تائید کے لئے نہیں مذکور تائید اس میں برابر ہیں لہذا یہاں پر وہو قوۃ لکل نمیک ہے اور ہی قوۃ بھی نمیک ہے۔ قوۃ وہ صفت ہے جس کی وجہ سے انسان بفعل شائقہ انہما روئے سکتا ہے اس کے بالعقاب ضعف ہے۔ کبھی قوۃ کا اطلاق فی کی ذی صفت پر ہوتا ہے جو سید فضل و انحال اور سید اختیار و تفسیر ہے یہاں قوت سے مراد ہے۔ قوت میں اثر ہے کہ عقل عرض ہے جو ہر شے۔

لنفس نفس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک نفس اور روح علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادف ہیں۔ صولہاء حکرام نفس کی تقریب کرتے ہیں جو صلفۃ الانسان جامع للعصب والشہوۃ۔ اور اشعرہ کہتے ہیں کہ سر لطیف روحانی محبوب حادی ساری البدن وهو مکلف بالا حکام الشرعہ وهو مخاطب فی المعطلۃ اور خلاصہ کہتے ہیں کہ جوہر مجرد عن العادۃ لیس حال فی البدن یتعلق بہ تعلق القدیر۔

نفس کے تین درجات ہیں۔ (۱) مطہرہ (۲) لا مہ (۳) قارہ۔ اور شیوں کا تذکرہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ (۱) بایہا النفس المعطیۃ الخ یہ کمال اور مکمل اللہ کے احکام کا مطاع ہوتا ہے۔ (۲) لوانہ لا القسم بالنفس القومہ الخ یہ کمال مطاع نہیں ہوتا لیکن غیر مطاع ہونے پر اپنے آپ کو طاعت کرتا ہے۔ (۳) قارہ وما ہرئ نفس ان لنفس لا حارۃ بالشوا الخ۔ جو بری کاموں کی طرف تیزی سے دوڑتا ہے اس سے مطلوب ہوا کہ انسان اس لحاظ سے کمال تک نہیں بلکہ روح نفس اور بدن کا نام ہے۔

للعلم والافراحت الخ علوم اور کات میں ہر ایک سے قصورات اور تصدیقات دونوں مراد

ہیں۔ ہذا یہ دونوں لفظین مترادفین ہوں گی جبکہ بعض کے نزدیک غور سے تہدیت اور ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے۔ حتمل کی یہ تعریف انتہائی جامع ہے جو کہ صحت، قائم اور بالغ سب پر صادق ہے۔

وهو المعنى بقوله الخ یہاں سے دوسری تعریف کا بیان ہے لیکن شارح کا انداز بیان یہ بتا رہا ہے کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ معنی کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جا سکتا ہے العلم بالاعراض و بہات میں بعض ضروریات مراد ہیں کیونکہ انسان بعض اوقات بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتے ہوئے پھر بھی عاقل و متدبیر کہلاتا ہے لہذا تمام ضروریات کا علم یا عقل ہونا ضروری نہیں۔

عند سلامة الالات الخ میں اشارہ ہے کہ حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ ان کے بلغے علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

فہی جوہر الخ یہاں سے تیسری تعریف ہو رہی ہے اس کو قبل کے ساتھ ذکر کیا جو کہ اس کی ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ حتمل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے نظریات کا علم دلائل اور تعریضات سے اور محسوسات کا علم مشاہدہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ غائبات سے نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات۔ دلائل سے مراد دلائل اور تعریضات ہیں۔ مکمل تعریف سے مراد حتمل بالکمال ہے اور دوسری تعریف سے بھی یہی مراد ہے لہذا دونوں کا کمال ایک ہے جبکہ تیسری تعریف بھی دوسری تعریف کا فرع ہے۔

چوتھی تعریف: عقل ان علم کا نام ہے جو دوسرے کے احوال اور تجربوں سے سامنے آتا ہے۔  
پانچویں تعریف: کہ قوت نظری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر نظر ہو۔ چوتھی اور پانچویں تعریف بھی دوسری تعریف کا نتیجہ ہے۔

فہو سب للعلم ايضا صرح به لما فيه من خلاف الحقيقة والملاحظة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآثار والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا بد ان يكون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، فغيبه ثبات ما نفهمه ان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد، لئلا ان يفيد شيئا فلا يكون لفساد اولاً يفيد فلا يكون

معارضہ؟﴾۔

ترجمہ: تو وہ (مغل) بھی سب ظلم ہے، مصنفؒ نے اس کی (مغل کے سبب مہم ہونے کی) صراحت کی کیونکہ اس میں سنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض عناصر کا کثرت اختلاف اور ناقص آرام کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ (کثرت اختلاف اور ناقص آرام) فکر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہ مغل کی نظر صحیح کے مفید ظلم ہو نے کے متانی نہیں ہو گا۔ غرض اس کے جوہر نے ذکر کیا۔ (کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر مغل مفید ظلم نہیں یہ بھی حق) نظر مغل ہی سے استدلال ہے تو (نہادے) اس (استدلال) میں اس چیز کا ثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے یہی دگر وہ کہیں کہ یہ (جوہر نے ذکر کیا کہ) الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر مغل مفید ظلم ہے استدلال نہیں بلکہ (تہادے قول) فاسد (نظر صحیح مفید ظلم ہے) کا (نہادے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید ظلم نہیں) سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ ہمارا معارضہ) یا تو یکہ مفید (مطلب) ہو گا تو فاسد نہیں ہو گا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہو گا تو معارضہ نہیں ہو گا (اور ہمار قول "نظر مفید ظلم ہے" معارضہ سے محفوظ رہے گا)۔

تشریح: الھو سب للعلم الخ ضمیر راجع ہے مغل کو۔ صو ح بہا الخ شارح کا حرفی بیان ہے ایک اعتراض کا نقل کرنا اور جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ابتداء مصنف نے اسباب الظلم کا کہہ کر وضاحت نہ اور پھر ہر ایک کے لئے ہو گا ضمیر اشتہار کیا اور سب کی تصریح نہیں کی مثلاً کہا وہو بوجب العلم الاستدلالی وہو بوجب العلم النظری۔ غلط سب کی صراحت نہیں کی لیکن مغل کے ساتھ نقد جب دوبارہ ذکر کیا فرمایا وہو سبب للعلم الخ کی کیا وجہ ہے؟

جواب: احراز اور خبر صادق کے ظلم کا سبب ہونے میں اختلاف نہیں جبکہ مغل کا سبب ظلم ہونے میں اختلاف ہے لہذا یہ کیا مستحق ہے اس لئے غلط جب دوبارہ ذکر کیا جا رہا ہے۔

قوله المسعۃ الخ قوم من کذا انھم مسمون الی ملحدۃ موعودت ہا یہ مفسر سے سہرا

بت کی بہ نب جس کو محمد و خزئی رحمہ اللہ نے توڑا تھا تو سمیٹہ کہتے ہیں کہ لا طریق لسی لعلم الا الحسن۔

والملاحدة الخ لوم من العجم ظاهر هم الرافض وباطلهم الكفر وقصودهم ابتغال الاسلام لاولا لا سبيل اني اعلم الا الرجوع الى العالم الذي باخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المتخفى وينعمون ان ليس انفراد من الصلوة ما يفهمه اهل السنة وكلا تفسير سائر المخصوص بل لها معان أخر لا يعرفها الا الامام۔

وبعض الفلاسفة الخ یہ چکا کہ عقل کا سبب غم ہونا متفق علیہ نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے خاصہ یہ کہ سمیہ ہر چیز سے نکال کر دیتے ہیں اور فسادہ بعض سے نکال کر دیتے ہیں اور بعض کا اقرار کرتے ہیں اور بعض استہیات میں اختلاف کرتے ہیں لاولا العقل يفقد في الفنون المباحة من الهندسة والحساب والمساحة والنحو ونحوها۔

قرآنہ تعالیٰ من عفاف الخ یعنی سمیہ اور ملاحدہ تم نظریات میں عقل اور فکر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بعض فسادہ الہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل اور فکر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ الہیات عقل انسانی کی دوسری سے باہر ہے۔ اس سلسلہ میں عقل اور فکر سے زیادہ سے زیادہ غنمی حاصل ہو سکتا ہے، علم حاصل نہیں ہو سکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے۔ سمیہ نظریات میں عقل اور فکر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ فکر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا ہم اگر ضروری و بدیہی ہے، تو اس اعتقاد کی عقلی ظاہر نہیں ہوتی چاہئے حالانکہ عقلی ظاہر ہوتی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک فقیہ کا مذہب اپنی فکر و فکر کے نتیجہ میں نچو ہو تا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اور دوسرا مذہب اختیار کر لیتے ہیں۔

اور اگر فکر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا ہم نظریہ ہے تو یہ دوسری فکر کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہو گا۔ ہم انہیں یہ جواب دیں گے، کہ فکر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو ساتھ یہ بھی ظاہر ہو گیا، کہ جس فکر نے یہ اعتقاد حاصل

ہو تو وہ نظر بھی نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور علامہ یہ الٹا نہیں کرتے ہیں، کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں، مگر وہ عقائد میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر حق مفید علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا، جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے، نہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے سبب نہیں۔

والخلاصہ الفتح ملاحظہ سے فرق باطنیہ مراد ہے اعتقاد باطنی فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا، جو اسلام کے حق میں فساد سے بھی زیادہ خطرناک تھا، اس فرقہ نے چارے شد و مد سے اس فکر کی تبلیغ کی کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظاہر ہیں، کچھ خفاقی، ان خفاقی سے ظاہر کو دیکھنا بہت ہے، جو گمراہ اور مغلطہ سے بچنے اور پست کو۔ بہتاد صرف ان ظاہر کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں راستہ ہی پست ہے۔ عقلاء خفاقی کے ملامت میں ان کے ہاتھ میں مغلطہ ہے، وہ جانتے ہیں کہ یہ القاعدہ اصل خفاقی کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مرد فکس جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں ہیں جن کا علم صرف الہی اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملامت، وحی، اور اصطلاحات شریعت کی من و ملی تشریح شروع کر دی جس کے بعض ہمارے نمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

”نہی من ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا یقین ہے، جو بالکل ممکن ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان کا نام ہے، صلا سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف داخل آنا ہے، جہاں سے مراد اللہ و راز ہے۔ عقل سے مراد تجدید عید ازل سے مراد علم باطن کے فلسفہ کو کسی ایسی ہستی کی طرف عقل کرنا جو عید میں شریک نہ ہو، طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے برائت، بصورت سے مراد امام وقت کی طرف رجعت مذکورہ سے مراد افتاء و راز سے پرہیز، احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا تہذیب، مغربی قصود ہے۔ بنت علم باطن اور جنم علم مذہب خود نبی کی ذات ہے، اب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، قرآن مجید میں صوفیان لوح سے مراد علم کا طوفان ہے۔ اور آتش شہداء سے مراد نمرود کا قصہ ہے، نہ کہ حقیقی آگ و طہرہ و فیروز۔ (تاریخ دعوت و عزیمت مسعودی)۔

بنا علی کثیرۃ الخصال، الفتح یعنی سمیعہ اور ملاحظہ اور بعض قاصدہ کے عقل کے سبب علم ہونے کا

افکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس مستحکمی ہے مگر اور کہا جائے گا، لو کہان العقل  
سببا للعلم فی النظریات، علم بالغ فیہا اختلاف العقلاء، لکن اعتبار العقل فیہا کثیر لعدم  
ان العقل یسبب العلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں ارباب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں  
ارباب عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

والجواب ان ذالک الخ صمد اور ماحدہ کے استدلال کا جواب یہ ہے، کہ عقل کے مفید علم ہونے  
سے ہماری مراد عقل کی تفریح کا مفید علم ہوتا ہے۔ اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل فکر کی فکر سے  
فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا اہل فکر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف تفریح کے مفید علم ہونے  
کے منافی نہیں ہوگا۔

علیٰ ان ملائکوت الخ یہ صمد اور ماحدہ کے استدلال کا اثری جواب ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ  
قرآن نے جو ذکر کیا ہے کہ نظریات میں کثرت اختلاف فکر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے، اس میں خود فکر  
سے استدلال ہے، کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات کو اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ "لو  
کان نظر العقل سببا للعلم فی النظریات، لم یقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف  
العقلاء فیہا کثیر" یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں اختلاف کا اختلاف نہ ہوتا، لیکن  
اس میں مقام کا اختلاف ہے۔ اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ فکر عقل سبب علم نہیں  
ہے، اور ترتیب مقدمات کا نام فکر ہے، مگر کیا فکر ہی سے فکر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا اور جس سے  
کسی بھی چیز کا علم حاصل ہوا وہ سبب علم ہے، معلوم ہوا کہ فکر سبب علم ہے، فقہیات و فنیات و فنیات و فنیات  
کا نام افکار کر رہے تھے، تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے، لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں  
تناقض پیدا ہو گیا ہے۔

فان زعموا الخ یعنی اگر صمد اور ماحدہ یہ کہیں، کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ  
جہد کے قول فاسد "النظر یفید العلم" کا ہمارے قول فاسد "کثرة الخلاف تدل علی عدم کون  
النظر مفید العلم" سے معاذ ہے، اور قرین خلاف کو اصرار رہنے کیلئے نہ طریق کے کام میں معاذتہ

القاسم بالغاسد واضح ہے۔

تو اس کا ہم جواب دیں گے، کہ اگرچہ یہ قیاس کہہ کر کیا "لو كان نظر العقل سببا للعلم في النظريات فلما وقع اختلاف العقلاء فيها لکن الاختلاف واقع" ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں منیہ ہے یا نہیں؟ اگر منیہ ہے تو اس کو قاسد کہنا غلط ہے اور اگر منیہ نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول "النظر يقيد العلم" معارضہ سے محفوظ رہا۔ لہذا نظریہ حجب کے منیہ علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور جو لوگ عقل کو سبب علم ماننے سے منکر ہیں ان کی بات غلط ہے۔

فلان قبل كون النظر مسببا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما لم يزلوا احد نصف الاثنين وان كان نظريا بالزم هيأت النظر بالنظر والله دور فلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اب لعمد او لقصور لمي الإدراك فلان العقول معلومة بحسب المفطرة بالتداعي من العقلاء واستدلال من الإثبات وشهادة من الاعجاز والنظري قد يثبت بنظر محصور لا بعرضه بالنظر كما يقال قول العالم متغير وكل متغير حدث بعيد العلم محدث العالم بالضرورة وليس فائتة بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيح مفرونا بشرائط فيكون كل نظر صحيح مفرونا بشرائط بعيد العلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب۔

ترجمہ: پھر اگر کہہ جائے کہ نظر کا منیہ علم ہو، اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہوتا چہ سبب۔ جیسا کہ ہمارے قریب "الواحد نصف الاثنين" میں (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازماً آئے گا۔ اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہو گا ہے عباد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے) ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے کیونکہ عقائد کے امتیاز اور (عقل سے صادر ہونے والے) آثار و واقعات کی دلالت اور اخبار (دعا و احادیث) کی شہادت سے پیدا کی گئی طور پر مقصود میں غلطی بہت ہے۔ اور آخری بعض دفعہ الکی مخصوص نظر سے ثابت ہو گا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ "العلم من غير عقل متغير صادق" یہ یقین کے ساتھ حدیث عالم کے علم کا قائلہ دیتا ہے، اور یہ اذہم

اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظری شرانکا پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر ہر نظریہ جو نظر کے شرانکا پر مشتمل ہوگی مفید سم ہوگی اور اس اعتراض کی تحقیق میں زبودہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

**تشریح: اقصان قبل الصبح** یہاں سے شروع رحۃ اللہ علیہ کا فرض اعتراض اٹھ کر رہا ہے جو فائدہ مند ہے اصل حق پر کیا ہے اور بعد میں اس کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند کہتے ہیں کہ نظر العقل مفید للمعلم یہ غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ مکمل نظر العقل سبب للمعلم آپ نے کہا ہے آپ کا یہ قول بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا دونوں صحیح نہیں ہیں اگر بدیہی ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے حالانکہ اس میں سبب اور ماحدہ اختلاف کرتے ہیں جبکہ بدیہی میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح الواحد نصف الاثنين میں کسی کا اختلاف نہیں تو اس لئے بدیہی میں کسی کا اختلاف نہیں چاہیے اور اگر کہتے ہو کہ یہ نظری ہے تو در لازم آتا ہے کہ مکمل مطور العقل مفید للمعلم آپ نے کہا تو آپ اس کو ترتیب دو گے اور اس کے اثبات کے لئے دوبارہ نظری لازم آئے گا تو یہ در لازم آگیا لہذا بدیہی اور نظری دونوں باطل ہیں؟ جواب: آپ کا قول غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ عقل کا مفید علم ہونا نظری اور بدیہی دونوں شعبوں سے صحیح ہے اگر بدیہی لیا جائے تو آپ کا مدعی یہ ہے کہ بدیہی میں اختلاف نہیں ہوا کرتا تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس میں جو اختلاف کرتے ہیں یا تو متاد کی وجہ سے کرتے ہیں جیسے کہ مفسر نے یا عقل میں کمی کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا صحیح اور ناک نہ کرنے کی وجہ سے لہذا بدیہیات میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں۔

**الاصول جمع ارثی** ہے اصحاب جمع فکر کی ہے آثار سے ذوی المعرفہ مراد ہیں اور اخبار سے مراد اخبار اعتقاد و اعتقاد ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اخبار اور آثار دونوں سے مراد حدیث ہو کیونکہ خبر اثر اور حدیث الفاظ مترادف ہیں لہذا احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ محمول متفاوت ہیں بعض کم اور بعض زیادہ لیکن وجہ ہے کہ سبب التماثل نے فرمایا ہن۔ الفصائل العقل والدین اور فرمایا کلکسوا الناس علی اللہ عفرلہم اور آپ نے صحیحانے دو صورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر قرار دے دیا۔

بانتھاق من العقلاء آج معتبر کہتے ہیں کہ محمول انسانی فطرۃ فی السویہ میں ایک رقم انسان علی



السر یہ مختلف ہیں پھر مہارت اور تجربے سے کچھ نہ کچھ فرق آئے گا تو شمار ہونے لگا کہ مقدمہ کے اختتام سے مثل انسانی متاثرات سے جبکہ معجزہ کے اس اختلاف کا اعتبار ہی نہیں۔

والنظری قد ہئت الخ

جواب کا دوسرا حق یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ نظری کا ثبات نظری سے دور کو مستلزم ہے تو کبھی کبھی ایک چیز نظری ہوگا لیکن اس کے مقدمات اسلئے واضح اور ظاہر ہوں گے کہ اسے نظری کہا مشکل ہوگا۔ تاہم نظری کہنا کبھی اسے ضروری ہے۔ جس طرح العالم حادث یہ بات نظری ہے کیونکہ مقدمات لالہ متعبر و تخل متعبر حادث سے نتیجہ لکا، العلم حادث لہذا اس نظری کے مقدمے بالکل واضح ہیں۔

ولیس ذلك الخ آپ کی بات بہ سرفہم صحیح لیکن کیا یہ مقدمات اور نظر صرف العالم حادث کے ساتھ خاص ہیں؟ جواب نہیں ہر دو قیاس جو نظری ہو اور اس کے مقدمات آپ کو مختصر ہوتے ہیں یا کبھی عدم ہے ابتدا یہ اس قیاس کے ساتھ خاص نہیں۔

وہی تحقیق ذلك الخ کہ دور لازم نہیں آتا اصل میں یہاں سے اس دوسرے حق کا جواب دینا ہے جو آپ نے کہا کہ دور لازم آتا ہے تو دور لازم نہیں آتا اس میں نیز دو تفصیل ہے اس کتاب میں مناسب نہیں کہ ذکر کیا جائے اس سبب سے چھوڑ دیا گیا ہے لیکن خلاصہ یہ ہے کہ نظرائے عقل کا نظری ہو، منوع کسی بلکہ یہ نظری بھی ہو سکتا ہے اور چاہی بھی ہو سکتا ہے۔

﴿وما ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل بالبدلۃ ای بآول التوجہ من طہر

اصحاح الی فکر فہو ضروری کما علم بان کل الشیء اعظم من جزئہ فہو بعد تصور

معنی لکل والجزء والاعظم لا یترلف علی شئی ومن لولف فہو حیث زعم ان جزء

الانسان کماہلہ عدلہ فہو لیکون اعظم من کل فہو لم یصور معنی لکل والجزء وما

ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العللۃ علی المعلوم کما

الذرائع لازاً فاعلم ان لہا دعواناً و المعلوم علی العللۃ کما الذرائع ای دعواناً فاعلم ان ہنا

ناراً، وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فہو اکتسابی ای حاصل

بالکسب و هو مباشرۃ الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی

الاستدلالیات والاصفاء وقلب الحقائق ونحو ذلك في الحساب لالاكتسابي اعم  
من الاستدلالی لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالی اكتسابی، ولا  
عكس كالاكتساب العاقل بالنقد والاعتناء)۔

ترجمہ: اور جو عقل سے ہمکنار ہو پر یعنی پہلی ہی توبہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت  
کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شے کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے کہ وہ  
کل اور جزء انقسم کا عقلی چار لینے کے بعد کسی اور چیز پر متوقف نہیں رہتا اور جس نے اس میں  
اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزء مثلاً اٹھ کل (جسم) سے بڑا  
ہوتا ہے۔ تو (در حقیقت) دو کل اور جزء کا عقلی ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں  
نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال عقل سے حصول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب  
کہ آگ دیکھی تو اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس  
صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے ثابت کام ہو کہ وہاں آگ ہے۔ (تو وہ) (م)  
اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔ اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو عقل میں لانا  
ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو مستوجباً اور مفادات کو ترتیب دینا ہے درحقیقت میں کان لگا  
دیکھ کر مستوجب کرنا وغیرہ ہے۔

تشریح: و معاينة منه الخ یہاں سے باتن کا مرض دفع اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بات  
سامنے آگئی کہ وہاں کے ذریعے، اسی مرض غیر صادق اور غیر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ چیز بھی ضروری  
ہوگا اور بھی استدلالی یا اکتسابی ہوگا لیکن عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم کا یہ حکم ہوگا؟ تو باتن نے  
جواب دیا کہ عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم بھی یہی اور کبھی اکتسابی اور استدلالی ہوگا۔

ای من العلم الخ یہاں پر شارح دفعہ القیاس کے تین امراض ہیں۔ (۱) ما باریت ہے علم سے عقل  
سے مہارت نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اور (۲) صوریہ ہے۔ (۳) کہی کا غیاب ہوگا کہ منہ میں سن  
یہ نہ ہے یا من حیثیہ قول فرمایا کہ منہ صوریہ کے معنی پر ہے۔ (۴) منہ کی ضریرہم کو راجع نہیں بلکہ راجع  
ہے عقل کی جانب۔

اعتراض: اما سہارت ہے غلطی سے اور فی عام ہے علم اور غیر علم دونوں کو شامل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم مافیہ سے عبادت نہیں لینے بلکہ عبادت لینے ہیں علم سے تو پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم علم کی تقسیم کرتے ہیں ضروری اور نظری کی طرف جبکہ فی کی تقسیم نہیں کرتے۔

باللہ اھدی ماؤل توجہ الخ اس سہارت سے شروع کا فرض بدعت کی تحریف کرتی ہے کہ جب وہ چیز ابتدائی توبہ سے کچھ میں آجائے تو وہ بدیہی ہوگا۔

من لم یسر استیجاب الخ پہلا فرض شارع کا یہاں پر تفصیل بیان کرتا ہے مائل کا زور دوسرا فرض اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ تجزیات ضرورت و وجہانیت یہ اقل مرتبہ توبہ سے حاصل نہیں ہوتے اور آپ نے کہا کہ اقل مرتبہ توبہ سے حاصل ہوگا؟ جواب: یہ ہے کہ نولہ پہلی مرتبہ نظر سے یا دوسری مرتبہ نظر سے حاصل ہو لیکن اس میں ترتیب مقدمات کی ضرورت نہ پڑے۔

ومن لو کلف الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کبھی کبھی جزو الائی ہے اعظم ہوتا ہے کل سے تو اس صورت میں یہ جزو بھی پر بڑا ہوتا ہے مثلاً آبی کا ہندو اتھ سو جو گیا اور اس میں درم آگیا کہ وہ جسم سے بڑا نظر آتا ہے تو اس صورت میں جزو کل سے اعظم ہوا لہذا یہ بدیہی نہیں ہے؟ جواب: جو اس طرح کی باتیں کرتا ہے تو کچھ لو کہ یہ آبی کلی اور جزو مشرقی نہیں کر سکتے کیونکہ ہاتھ جتنا بھی بڑا ہو جائے تو وہ ہائی بدن کے ٹائٹل کر کلی ہوگا تو جزو کبھی بھی کلی سے بڑا نہیں ہو سکتا۔

وعاقبت بالاستدلال ای بالسطو اب استدلال کی ضرورت کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ وہ ہے جس میں انسان سوچ اور فکر کا نتیجہ ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کبھی علت سے معلول پر استدلال یا جاتا ہے۔ (۲) اور کبھی معلول سے علت پر استدلال لیا جاتا ہے۔ اول کو دلیل فی اور ثانی کو بدیہی آئی کہا جاتا ہے۔

وہد تھمض الاؤل یہ میں سے دوسرا اصطلاح بیان کرنا مقصود ہے کہ جب جانب علت سے معلول پر دلیل یا جائے تو اس کو قضیہ کہا جاتا ہے اور جب جانب معلول سے علت پر دلیل لیا جائے تو اس کو استدلال کہا جاتا ہے مطلقاً اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے سب استعمال ہو سکتے ہیں۔

وہو مباشرة الا سبب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار

ارادہ سے شی کے خم حاصل ہونے کے اسباب کو غرض میں لانا انتساب ہے۔ اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے خم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے۔ اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی کتاب ہوگا۔ اور محسوسات کے خم کا سبب اور ذریعہ محسوس ہیں، تو جو عامہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا۔ اس سے کہ استدلال کرنا، کتاب ہوگا، مثلاً آوازوں کے خم کا سبب ہر وسیع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا کتاب ہوگا اور ادھان و افکار کے خم کا سبب ہر مہر ہے تو نگاہ کا ٹھکانا اور اس کو ادھان و افکار کی طرف متوجہ کرنا کتاب ہوگا۔

فخاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظری اندلیں یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے، جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہو۔ اور کتاب نظری الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر مصروفات کی طرف کان لگانے مہر کی طرف نگاہ کرنے اور شی ہر اور بارہ کے ساتھ قوت لاسرہ و متصل کرنے کو بھی کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتاب استدلالی سے عام ہے ابتدا جو استدلالی ہوگا، کتاب بھی ہوگا کیونکہ استدلالی نظری الدلیل کے ذریعے اس سے منہ بننے کی وجہ سے ہوگا اور نظری الدلیل کو کتاب بھی کہتے ہیں۔ اس بناء پر کتاب بھی ہوگا نظریہ اور نہیں کہ جو کتابی ہو وہ استدلالی بھی ہو، مثلاً ایک شی کی شکل کا خم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہو، جو کتاب ہے تو اس کی شکل کا خم کتابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظری الدلیل و ترتیب مقدمات نہیں ہے۔

﴿واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاشياء. ويفسر بما لا يكون في حصيله

مقدوراً للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالی، ويفسر بما يحصل بدون فكر و

نظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكساباً ای حاصل

بمباشرة الاسباب بالاختیار، وبعضهم ضرورياً ای حاصل بدون الاستدلال لغير

انه لا توافق في كلام صاحب البدایة حيث قال ان العلم لحدوث نوعان: ضروری

وهو ما يحصله الله في نفس العبد من غير كسبه و اختیاره كالعلم بوجوده و تغير

احواله و اكسابی و هو ما يحصله الله به بواسطة كسب العبد و هو مبشرة اصباہ

اسبابه للآلة، الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل: له قال، والحاصل من

نظر العقل نوعان ضروری و محصل ہاؤل النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکمل اعظم من العجز و استدلالی محتاج فیہ الی نوع لفکر کالعلم بوجود الفاعل عند رتبة الفاعل ۱۔

ترجمہ: اور ہر حال ضروری تو وہ بھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا عقول کی قدرت میں ہو اور بھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو ای وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا جتنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب (علم) کو عقل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو تو اس پر بہت صاف ہو گئی کہ صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تاقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے، اگر علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر عطا فرما دیں۔ مثلاً اسکا اپنے وجود اور تشریح احوال کا علم اور (دوسرا) اکتسابی ہے، اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے عطا فرما کیں۔ اور کسب اسباب علم کو عقل میں لانا ہے اور اسباب علم نہیں ہیں حواس سلیمہ وغیرہ صادق اور نظر عقل، بلکہ کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوگا ہے ایک ضروری جو عقلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ گل (لپے) جڑ سے ہوا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح کے فکر کی حاجت ہوتی ہے، جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح: اھا العصور وری البغ یہاں سے شارح دفعہ اللہ علیہ کا مقصود اس اعتراض کی تردید ہے جو کہ انہم ترمذی بنی بخدی پر وارد ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب بدلیہ الکلام میں علم کی تعریف کے تقسیم کی ہے تو اس تقسیم میں تاقض ہے لہذا اس تاقض کو دور کرنے کے لئے یہ عبارت ذکر کرتے ہیں۔

تشیہد یہ ہے جیسا آپ جانتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور اکتسابی ضروری بھی مقابلہ

ہے استدلالی کا اور بھی مقابل آتا ہے اکتسابی کا تو استدلالی اور اکتسابی دونوں کا آپس میں کوئی تناقض نہیں

۴۔

صاحب ہدایہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ امام نور اللہ دین علماؤ (جو امام معاویہؓ کے نام سے مشہور ہیں) نے اپنی کتاب ہدایہ الکلام میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی یہاں ضروری کو اکتسابی کا حیم اور مقابل قرار دیا لیکن پھر آگے چل کر نفس محل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی تو جس ضروری کو ادا اکتسابی کا حیم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کا حیم قرار دیا جس سے حیم فی کا حیم ٹپی ہوتا لازم آیا اور یہ تناقض لا ستریم ہے تو شارع رحمۃ اللہ علیہ اس تناقض کو دفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکور اختلاف جاننے کے بعد صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کہ حیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور حیم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں ہے۔ لہذا صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔

﴿وَالْاَلْهَامُ الْمَعْرِفَةُ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ اسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ﴾

بعضیہ النبی، عند اهل الحق حقن یرد بہ الا عراض علی حصر الاسباب فی الخلافة  
المدکورۃ وکان الارلی ان یقول "من اسباب العلم بالشیئ الا اللہ حاول التنبہ علی  
ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا کما اصطلاح علیہ البعض من تخصیص العلم  
بالمعرفات او الکلیات والمعرفة بالاساطیر والجزئیات الا ان تخصیص الصحة  
بالذکر مثلاً ووجه نہ لم الظاهر انہ اراد ان الالہام لیس سبباً بحصل بہ العلم نعمۃ  
الخلق وبصلح للازواج علی العبر والا فلا شک انہ قد بحصل بہ العلم وقد ورد القول  
بہ فی الخبر نحر قوئہ علیہ الصلوۃ والسلام الہمنی ولی وحکی عن کثیر من السلف  
واقامیر الواحد العدل وقالیہ المجتہد فقد بقید ان العلم والا اعتقاد الجازم الذی یقل  
الزوان لکانہ اراد بالعلم ما لا یشلہما والا فلا ووجه لخصیر لا سبب فی الخلافة۔

ترجمہ: اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بت کے ذائقے سے کی جاتی ہے  
اہل حق کے نزدیک فیض کی صحت کے اسباب علم میں سے سمجھا جاتا ہے کہ اس (کے سبب علم ہونے)

سے اسباب (علم) کے تین میں مختصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف "من اسباب العلم بالشئ" کہتے مکر انہیں نے اس بات پر شک کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم و معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات و کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط و جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی۔ مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے حالت البھن کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور نہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے حلقہ اشراڈ ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد "الہی فی دہی" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے) دینی واحد عادل کی خبر اور تھکید مجتہد تو یہ دونوں عن اور ایسا اعتقاد جائز پیدا کرتے ہیں۔ جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو کیا مصنف نے علم سے مراد وہ معنی لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں مختصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تخریج: وَالْإِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصَحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ یہاں سے بات دعوۃ اللہ علیہ کا عرض دفع اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے اسباب علم تین میں صحت کے حوالہ سے چار ہیں کیونکہ الہام بھی علم کے اسباب میں داخل ہے کہ اس کے درجے سے بھی علم حاصل ہوتا ہے؟

جواب: الہام چونکہ سبب علم نہیں اس لئے اس کو اسباب العلم میں داخل نہیں کیا تاہن نے الہام پر حکم لگایا کہ یہ سبب علم نہیں ہے حکم طرغ معرفت ہوا کرتا ہے اب الہام یا نا ضروری ہے تو شارع نے لہذا کہ الْمَعْرِفَةُ بِالْفَقْدِ معنی الْعِلْمُ اس تحریف کے ساتھ اشارہ کیا کہ الہام کی متعدد تقریبات ہیں لیکن ان میں سے ایک جامع تحریف یہ بھی ہے۔ بِإِلْهَامٍ معنی فِي الْقَلْبِ الْعِلْمُ اس عبارت سے شارع کا عرض ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ الہام میں صرف معنی کا الفاظ ہوتا ہے حالانکہ الہام میں بھی الفاظ کا بھی الفاظ ہوتا ہے؟ جواب: یہاں مراد معانی سے وہ ہے جو کہ محسوسات یعنی آنکھوں یا لمس وغیرہ کے ذریعے معلوم نہ ہو سکتا ہو لہذا سے اشارہ ہے کہ ایک دہی اور التامیٰ چیز ہے۔

فی القلب البغ اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اللہ کا موقع قلب ہے۔ بطریق الغرض البغ یہاں سے مقصود شیخ اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ کبھی کبھی اللہ شر کا بھی بھتا ہے تو کیا یہ الہام میں سے شر ہوگا؟ جواب: نہیں یہ الہام میں شائیں ہوگا بطریق البغ سے۔ اگر آریا دوسرے اور شر کے امور سے۔

وکن الارض البغ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ جس طرح پہلے اسباب: علم محدث میں علم کا حصول کیا گیا اسی طرح واما العفل لہو سبب العلم میں علم کا لفظ استعمال ہوا تو اور بھی والاہام لیس سبب العلم کہتا چاہئے تھا حالانکہ یہاں پر علم کی جگہ معرفت کا لفظ استعمال ہوا الا انہ حائل التنب سے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ معنی کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے پاس علم و معرفت متحد ہیں ہمارے یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں جو بعض لوگوں نے اختیار کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق حرکات اور کلیات کے ساتھ اور معرفت کا تعلق بمآکد اور کلیات کے ساتھ ہے۔

الا ان تخصیص البغ یہ اصل میں اعتراض ہے متن پر کہ آپ کا یہ بصحة الشی کا لفظ ہے جا ہے اتنی عبارت کافی تھی والاہام لیس من اسباب المعرفة عند اهل الحق لہذا بصحة الشی کا کلمہ یہاں پر زائد ہے جبکہ اس میں فائدہ کی جگہ ایک نقصان ہے وہ یہ ہے کہ جب الہام بصحة الشی کا سبب نہیں تو ممکن ہے کہ نسا وائشی کا سبب ہو جواب یہ ہے کہ یہاں پر صحیح تحقیق: تغرد اور ثبوت کے معنی پر ہے مطلب یہ ہوگا والاہام لیس من اسباب المعرفة بتحقق الشی وبقرو الشی عند اهل الحق لہذا اب صحیح الہامی کا کلمہ زائد ہے بجا نہ ہوگا۔ عند اهل الحق البغ اشارہ کیا گیا اس بات کی جانب کہ انصار سبب غم نہیں ہے عام علماء اہل سنت والجماعت کے نزدیک جبکہ روافض اور بعض صوفیاء کرام اس کو سبب علم سمجھتے ہیں لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں۔ جو حضرات انہما کو سبب غم قرار دیتے ہیں ان کے لئے کئی دلائل ہیں مکمل دلیل یہ آیت قرآنی ہے فالتھمھا فجورھ ولفواھا۔ دوسری دلیل یہ ہے واولھن دلت علی النحل۔ ہب ایک حیران کو الہام ہو سکتا ہے تو انسان کو کیسے نہیں ہو سکتا۔

تیسری دلیل یہ ہے المؤمن شرح اللہ صدرہ لہو علی نور من زبدہ چوخی دلیل مدعی نبوی ﷺ ہے املوا فراسة الخلو من لثانہ بظہر بنو اللہ۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ سے نیک صحابی نے سنگی اور گنہ کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ



نے فرمایا صبح بعدے علی صدورک لما حالک لی قلبک لذعدہ وان افعانک الفاس۔ ان تمام دلائل سے جوابت دے کے کہ ہیں جو خبر اس شرا تصیل موجود ہیں۔

قدم الظاهر الخ سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اور یہ کہ آپ نے کیا کہا کہ الہام سبب علم نہیں ہے حالانکہ یہ سبب علم کا ہے جس طرح نیا کارشاد مخلصی، ربی، اسی طرح اولیاء اللہ اور بعض علماء کرام کو پذیر الہام طم حاصل ہوا کرتا تھا؟

جواب : یہ ہے کہ الہام ایسا جب نہیں جس سے علم الحق کو علم حاصل ہو سکے اور وہ غیر پر حجت  
چنے کی صلاحیت رکھے بخلاف اسباب تماشہ کے کہ وہ عام لوگوں کے لئے سبب علم ہیں اور غیر پر حجت بن  
سکتا ہے ۔

واما خبر الواسع العادل الخ اعتراض یہ ہے کہ اسباب العلم کا حصر تین میں غیر صحیح ہے کیونکہ اسباب علم پانچ ہیں تین وہ ہیں جو گزر گئے جو واحد خبر واحد جو حامل سے خارج کیا ہوا اور پانچواں مقلد کی تقلید ہے لہذا آپ کا حصر ٹھیک نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ہمارا مراد اسباب علم سے وہ اسباب ہیں جو کہ یقینی اور یور وہ صرف تین ہیں کیونکہ خبر واحد تو مفید تین کے لئے ہے نہ کہ یقین کے لئے اور تقلید شک سے لکل ہو جاتا ہے لہذا یہ مفید یقین نہیں اور ہمارا بحث اسباب عاجیہ میں ہے لہذا اسباب العلم کا حصر تین میں حق اور صحیح ہے۔

﴿وَالْعَالَمُ﴾ اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يطمع به الصانع بقابل  
عالم الاجسام وعالم الالهة وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك، فيخرج  
صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عنها بجميع اجزائه من  
السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود  
بمعنى انه كان معدوماً فوجد عللاً لله لا سبباً حيث ذهبوا الى انهم السموات  
بموادها وصورها واشكالها وقيم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها  
لم تفعل قط عن صورة نعم اطلقوا القرن بحدث ما سوى الله تعالى بمعنى الاحتياج

الی الغیر لا یصلح سنی انعدم علیہ ۛ۔

ترجمہ : اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے مطلوبہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع (عالم) کو چنا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم عرض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ، لیکن اللہ تعالیٰ کی صفت (عالم سے) خارج ہو جائیں گی، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا میں نہیں ہیں، اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف ایسا سے پہنچا یعنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صورت جسمیہ و اشکلیں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر و ارن کے مادوں کے قدیم ہونے اور ارن صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم با انواع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بائیں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے، ہاں فلاسفہ نے موسوی اللہ کے مدبت ہو نے کی بھی بات کہی ہے جنہیں محتاج الی ظہر کے معنی میں (محدث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح : والعالَمُ ای موسوی اللہ تعالیٰ الخ پہلے دو باتیں ذکر ہوئیں کہ حقائق الانشاء ثابتہ اور و انعم بہا متحقق۔ اب تیسری بات ذکر ہو رہی ہے کہ و انعم بہم بجمع الاجزاء محدث الخ شروع زتہ غرضہ اس عبارت کے ساتھ جن باتوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں۔ (۱) معنی لغوی : لم کہ۔ (۲) معنی اصطلاحی۔ (۳) مصدر الخ عالم کا۔

(۱) عالم کا معنی اصطلاحی : ما موصول ہے موسوی یعنی غیر کے ہیں ای الذی غیر اللہ۔ ای والعالَمُ الذی یمان ظہور اللہ من بانیہ ہے۔ الخ وجہ یہاں پر ذاکت نے قیاب کتب کیا ہے ای الخ وجہ تو اس بات کا کہ جب اشارہ کیا گیا کہ موجودات (قسم کے ہیں۔ (۱) موجودات و جنہ، خارجیہ اور صریحہاں پر موجودات خارجیہ ہیں۔

(۲) ما معلوم بہ الخ یہاں سے عالم کا معنی لغوی ذکر کرتے ہیں کہ : لم اس کو کہہ جاتا ہے نہ کہ مسبق

کے پہچان کا ذریعہ ہو۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے ۹۹ اسمائے صفاتیہ میں سے تو صالح نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ کے ناموں میں شامل ہے اگرچہ مشہور حدیث میں نہیں لیکن شامل ضرور ہے۔ قرآن مجید میں ہے "صَنَعَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ الْفَرَجَ كُلِّ خَشْيَةٍ" مولیت میں ہے اَنَّهُ صَالِحٌ كُلِّ شَيْءٍ لَّهِ مَا تَحْتَ يَدَيْهِ اَللَّهُ تَعَالٰی کا ہم معنی ہے۔ یہاں لہ عالم الصبح عرض شارح یوں عالم کے صدق کی جانب اشارہ ہے کہ عام کا طلاق ذوی اہول اور غیر ذوی اہول دونوں پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق صرف ذوی اہول پر ہوتا ہے۔ اور شکستہ کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق افرار پر نہیں ہوتا بلکہ اجناس پر ہوتا ہے جیسا کہ عالم حیوانات، عالم نباتات وغیرہ۔ بعض کے نزدیک عالم اللہ کے، مطلق موجودات کے اجناس کے مجموعے کا نام ہے لہذا مجموعہ پر عالم کا اطلاق اوکا ہر جہت پر نہ ہوگا۔ بعض کے نزدیک عالم مجموعہ اجناس اور ہر جہت کے درمیان قدر مشترک ماسوی اللہ ہوتا ہے لہذا اسی اعتبار سے مجموعے پر اور ہر جہت پر عالم کا اطلاق لگے ہوگا۔

اعتراض دوا رہے کہ عالم کا اطلاق ماسوی اللہ پر ہوتا ہے تو رب العالمین میں جمع کا صیغہ مستعمل ہے اور یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عالم کا اطلاق ماسوی اللہ شامل پر ہوتا ہے لہذا تمام ماسوی اللہ ایک ہی ہے اس میں جمع کی کیا ضرورت ہے؟

جواب: عالم ماسوی اللہ کو کہا جاتا ہے لیکن اس کا صدق ہر چیز پر ہوتا ہے لہذا اکثرت اجناس کی جہ سے جمع کا صیغہ آتا ہے۔ معارف القرآن میں دھرت مولانا مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ رحمۃ اللہ سے لکھتے ہیں کہ ۱۵ ہزار عام ہیں۔ اور بعض نے ۸۰ ہزار لکھے ہیں۔ عام کی انتہا اجسام و غیرہ کی طرف ہوتی ہے وہ سارے غیر ذوی اہول ہیں لہذا اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی اہول اور غیر ذوی اہول دونوں پر ہے۔ مخرج الصبح اعتراض یہ ہے کہ قرآن نے کہا "لَمْ يَسْأَلِ اللَّهُ لَكَ الْبَنَاتِ بِأَن تَكُونَ خَالِيَةً" تو ان کا عدوت لازم آتا ہے کیونکہ عالم حادث ہے اور علانیہ صفات باری تعالیٰ تو قدیم ہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ ان سے خارج ہیں کیونکہ اللہ کے صفات ذاتہ کے غیر ہیں اور نہ میں لہذا یہ عالم میں شامل نہیں۔ محدث ابی منصور مخرج شارح رحمۃ اللہ علیہ حدیث کا مفتی بتا رہے کہ محدث اس کو کہا جاتا

ہے جس پر ایک وقت ایسا گزارا ہوا ہو جس میں وہ موجود نہ ہو۔ تعویٰ القہر سے ہر نئی اور نوجوئی کو حادث کہتے ہیں۔ **حکمتیں** کے نزدیک عالم کا ہر روز خواہ ایمان و بداعراض حادث ہے۔

**حلال الفلاسفۃ بالغ اعتراض** یہ ہے کہ حادث مالم تو حقیق علیہ بات ہے اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ بحث نہیں بلکہ قدیم ہے۔ ہذا اس کو ذکر کرنے سے شارح کا مقصود سنی تردید ہے۔ عناصر یہ عنصر کی جمع ہے اور چار سے عناصر ہیں آگ، پانی، ہوا، مٹی۔

دراصل جہاں پر شارح رحمہ اللہ علیہ فلاسفہ کے مذہب کے تحت نظریات ذکر کر کے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اس پر ایک ایسا ذرا نہیں گزارا کہ یہ نہیں قدیم (۲) جب لم قدیم ہے تو اس پر مد نہیں آیا ہے اور نہ مد کئے گئے ہیں۔ یہ ہے فلاسفہ قیامت سے بھی اللہ کرتے ہیں۔ (۳) ان کی سوچ کے مطابق تصور بائد اللہ کی ذات تو ہے لیکن اللہ کے لئے صفات ثابت نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کی ذات قدیم ہے لیکن مائل مفسر ہے جو ذات مطلق ہو اس کے لئے صفات نہیں ہوا کرتے۔

معجم قطع الحج یہاں پر شارح کے دراعراض ہیں۔ (۱) حادث کی تہمید کرتے ہیں قصص کی طرف۔ (۲) حادث زمانی، (۳) حادث ذاتی، اور قدیم کی تفسیر کرنا مقصود ہے قصص کی طرف۔ (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔

(۱) قدیم زمانی: جو غیر کا کائنات تو ہو مگر سبق یا عدم نہ ہو۔ (۲) قدیم ذاتی جو اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو۔ (۱) حادث ذاتی جو سبق یا عدم ہو۔ (۲) حادث ذاتی جو کائنات فی الہی ہو۔ دوسرے عرض اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم ہے بلکہ بسا اوقات تو ان کو حادث بھی کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ جہاں عالم پر فلاسفہ حادث کا ملوث کرتے ہیں تو وہاں پر حادث زمانی مراد ہوتا ہے نہ کہ حادث ذاتی جبکہ جمہور کے نزدیک عام ذات اور ذات حادث ہے۔

ثم انہ استأثر المحي حليل حلو العالم بقوله اذهبواي العالم عني واعراض لانه ان

لَمْ يَلِدْهُ فَعِنِّ زِلَالًا لَعَرَضَ وَكُلٌّ مِنْهَا حَادِثٌ لِمَا سَنِينُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُحْصِفُ  
 رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ طَوِيلٌ لَا يَنْبَغُ بِهَذَا الْمُخْتَصَرِ كَيْفَ وَهُوَ مُقْصَرٌ عَنِ  
 الْمَسَائِلِ دُونَ اللَّافِلِ، فَلَا عَيَانَ مَا أَيْ مُمْكِنٌ لَهُ قِيَامُ بِهَذَا بِقُرْبَةٍ جَعَلَهُ مِنَ السَّامِ  
 الْعَالَمِ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِهَذَا عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْ يَتَحَيَّزَ بِنَفْسِهِ طَرِيقَ تَابِعٍ تَحْيِزُهُ لَتَحْيِزَ شَيْءٍ  
 آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَإِنَّ تَحْيِزَهُ تَابِعٌ فَتَحْيِزُ الْجَوَاهِرِ الَّتِي هُوَ مَوْضُوعُهُ أَيْ مَحَلُّهُ الَّتِي  
 يَقُومُ وَمَعْنَى وَجُودِ الْعَرَضِ لَيْسَ الْمَوْضُوعُ أَنْ وَجُودُهُ فِي نَفْسِهِ هُوَ وَجُودُهُ لَيْسَ  
 الْمَوْضُوعُ وَلِهَذَا يَمْتَنِعُ الْأَنْفَاقُ عَنْهُ بِخِلَافِ وَجُودِ الْجِسْمِ فِي الْحَيَوَانِ وَجُودُهُ فِي  
 نَفْسِهِ أَمْرٌ وَوَجُودُهُ لَيْسَ الْحَيِزُ أَمْرٌ آخَرُ وَلِهَذَا يَنْتَظِلُّ عَنْهُ وَعِنْدَ الْفَلَسَفَةِ مَعْنَى لَيْسَ  
 الشَّيْءُ بِهَذَا اسْتِغْنَاؤُهُ مِنْ مَحَلِّ يَقُومُهُ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ اخْتِصَاصُهُ بِهِ بِحَيْثُ  
 يَهْبِطُ الْأَوَّلُ لِنَعَاوِ الْفَائِي مَنَعُو لِمَا سَوَاءً كَانَ مَحْضَرًا كَمَا فِي سَوَادِ الْجِسْمِ أَوْ لَا كَمَا فِي  
 صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمَحْجُودَاتِ)۔

ترجمہ: ہر صفت نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے  
 لئے کہ وہ یعنی عالم ایمان اور اعراف (کا مجموعہ) ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذات ہے تو میں دہ عرض  
 ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم مغرب جان  
 کریں گے۔ اور مصنف نے اس سے ٹکس تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں  
 جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جب کہ یہ کتاب صرف مسائل پر مضمون  
 ہے نہ کہ دلائل پر تو ایمان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو اس (ایمان) کو عالم  
 کی قسم قرار دینے کے قریب ہونے کی وجہ سے ہمارے (میں) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب  
 حاکمین کے نزدیک ہے کہ وہ بالذات حقیر (یعنی اشارہ حسی کے قائل) ہوں یا کا حقیر ہونا کسی  
 دوسری چیز کے حقیر ہونے کا تابع نہ ہو، برخلاف عرض کے کہ اس کا حقیر ہونا اس جوہر کے حقیر ہو  
 نے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع یعنی اس کا کل ہوتا ہے۔ جو (کل) اس کو  
 قائم (اور باقی) رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود ہی

نفسہ البہید اسکا وہ وجود ہے، اور ہوسوسہ۔۔۔ ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) ہے (اسکا) انتقال  
مستطیع ہے۔ اس کے بخلاف جسم کا تجزہ میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا  
تجزہ میں وجود دیگر چیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس (تجزہ) سے عقل ہو سکتا ہے اور لاسلہ کے  
نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے عمل سے مستثنیٰ ہونا ہے جو اسکو قائم و  
قرار رکھے۔ اور شی کے دوسرے شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے  
ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ ہول نسبت اور ذاتی صورت بن سکے۔ چاہے مختار اور قابل اثر و محسوس  
ہو جیسا کہ ہوا جسم میں (کہ ہوا اور جسم دونوں مختار یعنی اثر و محسوس کے حامل ہیں) یا مختار نہ ہو جیسا  
کہ صفات باری در بحرواث میں ہے (کہ ان میں سے کوئی بھی مختار نہیں)۔

**تقریر:** اذ ہو اعمیان و اعراض البیع یہ ایک ترجمہ کا جواب ہے، وہ یہ کہ عالم کے حدوث پر کوئی  
دلیل ہے کہ آپ اس کو حادث کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ عالم یا اعمیان یا اعراض ہوں گے اور یہ دونوں حادث ہیں اذ ہو اعمیان و اعراض  
و ککل ما ظاہر خالفہ لہو حادث لما للعالم حادث۔

جمہور علماء یہاں تک کہ فرائض کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم منقسم ہے اعمیان و اعراض کی طرف لیکن صرف  
ایک براعت ملے انکار کیا ہے اس وجہ سے معتقد نے اس کی جانب القیادت ہی نہیں کیا اور اس بات کو  
تفصیل علیہ قرار دیا۔ انکار کرنے والے دو بندے ہیں۔ ایک کا نام مجاہد اور دوسرے کا نام ابنی کیسان ہے دونوں  
معتزلی ہیں۔ اہل قائم و بدلتہ انہی یہاں معتزلی پر دلیل چلی کرتے ہیں کہ کوئی چیز اپنے وجود میں غیر کفایت  
نہیں تو میں اور اگر کفایت ہے فیر کو تو عرض۔

و ککل مہمہ حادث الخ شارح نے کہا کہ دونوں حادث ہیں اور شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ  
اگر میں یہاں پر دلائل شروع کر لوں تو بہت لمبہ چوڑا بحث شروع ہو جائے گا جبکہ یہاں تو مسائل یہاں کے  
جاتے ہیں نہ کہ دلائل۔

للاعمیان البیع اس سے پہلے کہا کہ اعمیان و اعراض وہ ابتدائے ابواب تفصیل ہے فہ تفصیل ہے۔

اعترافی یہ ہے کہ ایمان جمع ہے۔ آگے تعریف ہے چاہئے تھا کہ آپؐ فرد کا میثاق ہے کیونکہ تعریف بمعنی کی ہوتی ہے اور جمع کے ذریعے افراد کو اشارہ کیا جاتا ہے؟ جواب: یہ ہے کہ یہاں ایمان پر الف کم داخل ہے جو کہ جنسی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الف لام جنسی سے جمعیت شمع ہو جاتی ہے لہذا اب تعریف مفرد کی ہو رہی ہے نہ کہ جمع کی۔ جملہ فہام الیغ میں: اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے قیام بذات ہو اور عبارت ممکن سے اس وجہ سے ہے کہ ما واجب، موجود اور متصح و غیر ذلک سب کو شامل ہے، تو ممکن اس وجہ سے لیا کہ یہ ایمان قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو عبارت ہے ممکن سے۔

بمعنی جملہ یعنی ہم نے جو کلمہ ماسے ممکن مراد لیا ہے اس پر قرینہ ایمان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

و معنی فہمہ بلامہ عند المستكملین الیغ یہاں شارح رحمۃ اللہ قائم بالذات اور قائم بالظہر کے معنی اور اختلاف کو اس اعجاز سے بیان کرتا چاہے ہیں کہ کثرت اختلاف سامنے آجائے۔

مستكملین کے نزدیک خیر اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور خیر کے معنی کسی چیز کا خیر اور مکان میں ہونے کے ہیں اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی لازمی طور پر وہ اس قاطب ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف کیا جاسکتا ہے جو دکھائی دے اور جو قائم بالظہر ہو شائتم، خوشی وغیرہ اس کی جانب اشارہ حسی ناممکن ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جس کو اشارہ حسی ہو سکتا ہو اسے عین کہا جاتا ہے اور اس تعریف پر مستكملین میں خواہ مخواہ کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) اللہ کی ذات عین نہیں کیونکہ عین وہ ہوگا جس کو اشارہ دینے کیا جاسکتا ہو اور وہ ذات مشارالہ نہیں۔

(۲) اللہ کی صفات اعراض نہیں لہذا اس تعریف کی رو سے ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ نہ متجزی بالذات ہیں اور نہ بالظہر لہذا عالم سے خارج ہیں کیونکہ عالم ایمان اور اعراض میں محصور ہے۔

(۳) مستكملین کے نزدیک ایسی موجودات ثابت نہیں جن کو مجردات کہا جاتا ہے کیونکہ نہ وہ مادی ہیں

اور نہ ہی اشادہ حبیہ کے قافلے میں ہنسنے و دو جھم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں، جیسا کہ عقول مغرورہ وغیرہ، لہذا اسی طریقہ کی مدد سے متعلمین نے لاسانہ کی تردید کی۔

رحمہ اللہ لاسلطہ اب لاسلطہ کا نام یہ ذکر کر رہے ہیں کہ قائم بالذات ہے کہ وہ اپنے وجود میں کسی گل کا محتاج نہ ہو کہ جس اس سے گل سرسود ہو ہو اس کے لئے مستقل اور علیمہ و جود نہ ہو مشق حشر اور اگر محتاج ہو تو عرض ہے۔ فلاسفہ کا مقصود اس تعریف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک باری تعالیٰ بھی ہے جو کہ عالم کی ایک قسم ہے۔ حکمیں کے نزدیک چنگ کہ عالم حادث ہے لہذا فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی ذات قائم بالذات ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے، اللہ کی صفات عرض ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے اور جہزات ثابت ہیں حکمیں نے مذکورہ تعریف سے فلاسفہ کے تجویز نظریات باطل کر دیے۔

اس تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب مجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ کا تم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں اس کے ذات واجبہ پر صادق آنے کی وجہ سے اس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے اور قائم بطیر کی جو تعریف کی ہے وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے ان کا معرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک ایمان اور اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات اور صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے لہذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بطیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری تعالیٰ کا معرض ہونا لازم آئے۔ چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام ایمان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری تعالیٰ پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا اور فلاسفہ کو صفات باری تعالیٰ کے فاعل ہی نہیں بلکہ ان پر قائم بطیر اور معرض کی تعریف صادق آنے میں کوئی مضائقہ ان کے نزدیک نہیں۔

﴿وَهُوَ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِالْحَقِّ مِنَ الْعَالَمِ إِذَا مَرَّ كَيْفَ مِنْ جَزَائِنَ فَصَاعِدًا مَعْتَدًا وَهُوَ

الجسم وعند البعض لا يملكه من لفظة اجزاء له تحقّق الأبعاد الثلاثة اعني الطول والعرض

والعمل وعند البعض من عمالہ اجزاء لتحقيق تقاطع الابعاد الثلاثة على زواياها لتتبع

وليس هذا نزاعاً للفكر، اجمع الى الاصطلاح حتى يدلع بان لكل احد ان يصطلح على

ما شاء هل هو لزاع لم: إن المعنى الذي وضع لفظة الجسم بازائه هل يكفى فيه مجرد



التركيب أم لا؟ احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد أنه  
 جسم من الآخر للولاء، إن مجرد التركيب كافٍ في الحسبة لما صار بمجرد زيادة  
 الجزء أزيد في الحسبة، وفيه نظر لأنه الفعل من الجامة بمعنى المتخامة وعظم  
 العقدة يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسمي وجسام بالضم والكلام في الجسم  
 الذي هو اسم لإضافة (ج).

ترجمہ: دنیا و حق عالم میں سے ہر ممکن جو قلم و بلاغت ہو، سب ہو گا اور جزو یا دوسرے  
جزاء سے جدا سے جدا، و زہیر اشراج کے نزدیک اور دوسری قسم ہے اور بعض اشعار کے  
مخراک تین اجزاء ضروری ہیں، تاکہ اعداد ثنائی یعنی سوال، عرض، و محقق پیدا ہو جائیں اور بعض  
(معتزلہ) کے نزدیک چارہ جزء (ضروری ہیں) تاکہ بعد اعداد ثنائی کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قاعدہ  
کی جھلک پر تحقیق ہو اور یہ ایسا نثران غرضی نہیں ہے جس کا حلقہ اصطلاح سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر  
مائل رہا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسے چاہے اصطلاح تو قلم کر لے بلکہ یہ نثران میں بات میں  
ہے کہ جس ج کے مقام میں لفظ جسم میں کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقیق) میں دو جزء سے ترکیب  
کافی ہے یا نہیں؟ قرآن اول کے قارئین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ وہ نسخوں میں سے ایک کے  
بارے میں شاید تن پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے یہ دوسرے سے اجسام ہے تا اگر جسم  
ہوئے غیر مصلح ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے حسیات میں دوسرے  
سے فرق نہ ہو گا اور اس (دلیل) میں نظر ہے کہ وہ (اجسام) جسم تحقیق ہے حسیات یعنی  
ضمومت اور عقدا میں زیادتی سے بلا ہر جسم انسانی یعنی عظم، لہو، حسیم و جسم (اجسام)  
(کے) ضرر کے ساتھ وہ دہری مشکوٰات جسم کے بارے میں ہے جو سم سے نہ کہ صفت ہے۔

تقریباً: اوروں کا مرکب بحث پر ہادی تھا کہ عالم ایمان میں اور عرض، مجھ میں کی تقریب اور تشریح سولی اب یہاں پر ایمان کی امت نہ ملتا ہے میں کہ ایمان دو قسم ہے ہیں یا سب ہوگا یا غیر سب تو سب سے پیسے میں کی تعریف کرتے ہیں کہ میں کہا جاتا ہے صالحہ ایمان ملے یہ ہیں پر انہوں نے ایک نظر

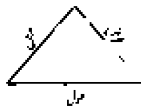
نگاہ ہے کہ زوال اولیٰ رجوع الضمیر الی النعمان الذی فی الاعیان کہ: یہ دفع اعتراض ہے کہ ہو ضمیر  
یہاں راجع ہے قائم بذاتہ کو تو قائم بذاتہ تو تعریف ہے حالانکہ ضمیر راجع ہوتا ہے مقسم کو؟

جواب: مال قیام بذاتہ یہ تعریف ہے اور معین صرف ہے اور مصرف اور تعریف دونوں کا راجع ایک  
ہو نہی ہے بلکہ دوسرا مصرف یہ ہے کہ چلو مصرف اور تعریف کا راجع ایک ہی چیز کو ہو مگر مجتہد تو یہ تو کہ مصرف  
کو راجع ہو جواب یہ ہے کہ قیام لذاتہ قریب ہے اور راجع قریب کو اولیٰ ہوتا ہے۔

من العالم الخ یہاں سے بعض شارحین یہ بیان کرتے ہیں کہ من العالم کا مقصد واجب سے احراز  
ہے کیونکہ وہ بھی قائم بالذات ہے لیکن یہ بات ٹھیک اس لئے نہیں کہ ان پر ہمارے کونکھن سے عبرت  
نہ تھ اور واجب الوجود سے احراز کیا قہارہ اس کا مقصد جس وضاحت ہی ہے اور کونکھن۔

من جزئین فصاعدا یہاں سے مطلقا مقصود ہے کہ جسم کے لئے تم سے کم مقدار اور اجزاء ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معین یا مرکب ہوگا یا غیر مرکب اگر مرکب ہو تو یہ معین ہے درگزر مرکب ہو  
تو جو ہر اور جزء الذی لا یستغنی ہے اب اس بات میں اختلاف ہے کہ مرکب کے لئے کم یا کم کتنے اجزاء  
چاہئے تو (۱) کہ یہ ہے کہ کم از کم دو اجزاء چاہئے یعنی جیسے اشعار کا قول ہے۔ (۲) کم از کم تین  
اجزاء چاہئے یہ بعض اشعار کا قول ہے۔ (۳) تین اجزاء ہونی چاہئے یہ بعض معزلہ کا قول ہے جو دو  
اجزاء کافی سمجھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب بنوے ہوں جن میں ہر ایک دو اجزاء سے  
مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک پر ایک جز ہر واحد پائے تو اس کو دوسرے کے مقابلے میں جسم کہا جائے  
گا اس کا مطلب یہ ہے کہ کس جمیع کے لئے دو جزا کافی ہیں اس میں۔ جزء تسمیع میں زیادتی  
مندی۔ اور بعض اشعار تین کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اول دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے چوں تو  
جو بعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے متعلق پر رکھا جائے تو  
اس سے جو بعد پیدا ہوگا وہ عرض کہلائے گا اور جو بعد متعلق کے اوپر والے جزء کو چپے کے پائیں جزء سے  
لانے سے پیدا ہوگا وہ عمق کہلائے ہے۔ فقہ



طرح عرضی مثل بودہ جسم ہوتا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ حرف میں جو بعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو عمل اور جو سب سے کم اس کو عمل اور جو متوسط اس کو حرف کہا جاتا ہے لیکن یہاں یہ مسئلہ مراد نہیں بلکہ طول سے وہ بعد مراد ہے جو اس فرض کیا جائے اور فرض سے مراد جو غائب فرض کیا جائے اور عمل سے مراد جو پہلے فرض کیا جائے۔ درحقیقت مسئلہ اولیٰ جہاں بطریقہ نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کیا ہے جس میں بعد و اول کا نہ یہ قائم نہ ہوتے ہوئے ایک دوسرے کو کات کر گزردہ متعلق ہو۔ شکل مدحہ فرمائیں۔

ایہ قطر

اعلیٰ لفظی و المعروض الخ اب اٹھ دلا مذہب بتاتے ہیں۔ دو اجزاء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بعد حاصل ہوگا وہ طولی کہائے گا پھر دونوں اجزاء کو مثلثی کے پاس ایک جز اوپر کی جانب تھا اور ایک نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بعد حاصل ہوگا جو پیسے بعد کو اس طرح کا بنے ہوئے گزردے کہ اس سے چار ذرا یہ قائم نہ ہو سکے۔ یہ دوسرا بعد عرض کہائے گا اس طرح مگر ان چاروں ذراؤں کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد اول الذکر دونوں اجزاء کو کاتے ہوئے گزردے وہ عمل کہائے گا۔ (شکل مدحہ کر لیں)

جب پیچھے کی جانب سے دیکھا جائے  
جب سامنے کی جانب سے دیکھا جائے

لہذا چار اجزاء اسمائے سے اور چار اجزاء پیچھے جن کا مجموعہ اٹھ بنائے۔

ولیس هذا الزعم لفظ طبع یہاں سے اعتراض کیا کہ اب اشارہ کرتے ہیں کسی نے کہا کہ یہ یہ نزع عقلی اصطلاحی ہوگا؟ جواب: نہیں یہ نزع عقلی اصطلاحی نہیں ہے بلکہ عربی اور لغوی ہے جس کا دوسرا مدعینی ہے۔ جوہر کے قائل ہیں وہ دو کو کاتی مانتے ہیں اور تین والے تین کو اور آٹھ والے آٹھ اجزاء کو کافی سمجھتے ہیں لہذا نزع اصطلاحی نہیں بلکہ عقلی لغوی اور عربی ہے۔ نزع عقلی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ نزع عقلی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو اور دوسرا وہ نزع عقلی جس کا تعلق حرف و لغت سے ہو اور یہ

دوسرے کا ذمہ نہیں ملتا ہے۔

ولہذا نظر الخ عرض یہاں پر شروع رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض ہے اس جماعت پر جو جسم کے لئے دو اجزاء کا بنی مانتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ ایک طرف دو اجزاء ہوں دوسرے جانب نہیں تو کہا جاتا ہے کہ یہ جسم دوسرے جسم سے جدا ہے شائع کرتے ہیں کہ جسم بمعنی زیادہ موٹائی والی یہ منت ہے اور جسم یہ ام جلد اور ذات ہے اور ہم بحث جلد سے کرتے ہیں اور جسم افضل کا وزن اور صیغہ اسم تفضیل کا ہے ہم اسم تفضیل سے بحث نہیں کرتے بلکہ اسم جلد سے کرتے ہیں خلاصہ کلام یہ کہ بحث غیر شش کی ہو رہی ہے اور تم شش کی طرف چلے گئے۔ اور غیب اول کے بطلان کی وجہ اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ پہلے والے مذہب کے ساتھ دلیل ذکر کیا گیا اور پھر اس دلیل کی ابطال کیلئے جبکہ یہ دونوں اجزاء کی ابطال کی ضرورت نہیں پڑی کیا۔

﴿او غیر مرکب کا الجوہر یعنی الذی لا یقبل الا تقسیم لا فعلا ولا وھا  
ولا لوضا وھا الجزء الذی لا یتجزئ ولم یقل وھا الجوہر احقر از اعن ورود المنع بان  
مالا یرکب لا یحصر عقل فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئ بل لا بد من  
امتنان الہیولی والصورة والعقول والنفوس المتجردة لہم ذالک وعند الفلاسفة لا  
وجود للجوہر المفرد، عنی الجزء الذی لا یتجزئ ولرکب الجسم انما هو من الہیولی  
والصورة۔﴾

ترجمہ: یا (دو ممکن جو قائم باذات ہے) غیر مرکب ہو گا جیسے جو ہر ہے یعنی وہ بین جو فعلا  
وہمما اور فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو اور وہ جز لا تجزئ ہے، اور (مصنف نے)  
وہو الجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو بین مرکب نہ ہو اور  
مفرد جو ہر بمعنی جزء لا تجزئ میں محصور نہیں بلکہ ہوتی اور صورت و عقل مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال  
ضروری ہے تاکہ یہ (حصر) درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جز لا تجزئ کا وجود نہیں  
اور جسم کی ترکیب محض ہوتی اور صورت سے ہے۔

تشریح: او غیر مرکب الخ یہ بین یعنی ممکن قائم باذات کی دوسری قسم ہے مصنف نے بین غیر

مرکب کی مثال میں جو ہر کو پیش کیا ہے اور جو ہر سے مراد جو ہر فرد ہے۔ جس کو جزوہ متجزی بھی کہتے ہیں جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

بعضی البیع ہو جو ہر کی تعمیر ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو ہر سے مراد وہ ہیں جو غایت منفرد کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہوں، نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے نہ تقسیم دہی اور نہ تقسیم فرضی۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بافضل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر یہ تقسیم دھار داد آگے کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم فعلی ہے اور اگر کسی حلقہ اور غلوں جسم کی کر سے ہوئی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم ثقلی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں محسوسات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں محسوسات کے نتیجہ میں خارج میں بافضل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی لفظی سے تینوں محسوسات کی لفظی ہو گئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں بافضل اجزاء کا وجود ہو تو وہ تقسیم دہی اور فرضی ہے تقسیم دہی قوت دہا کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں تقسیم دہی اور فرضی کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقسیم دہی چونکہ قوت دہا پر مبنی ہے اور قوت دہا ہر جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم دہی متناہی ہوتی ہے اور تقسیم عقلی یا عقلی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسے حد پر نہیں پہنچے گی جہاں اس کا ظہر پانا واجب ہو اور اس سے آگے یا حد یعنی اس شے کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو اگرچہ عقل کی غیر متناہی محسوسات ہوں ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بافضل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی محسوسات کو بافضل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم دہی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا۔

ولم یقل وهو الجوهر البیع لکن مصنف نے جس طرح میں مرکب کے بارے میں فرمایا تھا، "وہو الجسم" اس طرح یہاں بھی غیر مرکب کے بارے میں وهو الجوهر نہیں فرمایا بلکہ قال الجوهر فرمایا اس لئے کہ وهو الجوهر فرماتے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر مرکب جو ہر فرد یعنی جزوہ متجزی ہی میں منحصر ہے ایسی صورت میں جو کہ ایک طرف سے اعتزالیوں اور ہونا کہ بھی غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہ لفظی اور صورت اور عقلی دونوں مجرد بھی ہیں غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصر کا دعویٰ دالکی ہو

یہ ایرانی اور صورت و نقوش کا ذخیرہ ظاہر کرتا ہے کہ تمہارا عصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

معتمد نے اس امراض اور بیماریوں کے ابطال کے لیے پھر میں جتنے سے بچنے کے لئے "وہو  
البحرہ" کے بجائے "سکا لبحرہ" فرمایا، یعنی جو عمر کو بریکل مثال ذکر فرمایا۔

لینے، ذلک الخ، ذلک کا معنی یہ ہے۔ وعند القذیفة الخ، فالسفر سے معنی سفر اور اس کے مقصود مراد ہیں جو ہر فرد یعنی جنسہ لا یصحی کی کا اہل کرے ہیں اور جنسہ و بیول اور صورت جسم سے مرکب ہوتے ہیں۔

میلوی: غلامد کے نزدیک اسی جوہر کا نام ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ لہجہ بندوق اور توپ کی صورت میں اور کبھی چھری یا چاقو کی شکل میں ہوتا ہے مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری اور جاری ہے وہ ہیونی ہے اور جو کچھ ایک ٹی کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

صورت: یہ دو جوڑے جو حیوانی مٹی میں ملائی جاتی ہیں۔ اس لئے اس کو حال ہوا، میدنی کو کہتے ہیں۔

﴿ والفصل في كتب الحكمة والقوانين أدلة البات الجزء له لو وضع كرة حقيقة على سطح حقيقي لم تماسه الأجزاء غير متقابلة الدلو تماسه جزئين لكان فيها حظ بالفعل لأنه لكن كرة حقيقة ﴾.

ترجمہ: اور انہیں جزو و سخریٰ کی قوی تر دیں یہ ہے کہ اگر کوئی حقیق کر ا کسی حقیقی سحر پر دکا ہوئے تو وہ کہہ: اس سحر سے صرف ایک نا قابل تغیر ج کے ذریعے انسان کر پا کے کھنکھ کر دے گا۔ کے ذریعے اس سحر سے انسان کر پا کے تو انہیں بالفضل خط ہو انہیں آئے گا، پھر وہ حقیق کر ا نہیں ہوگا۔

تشریح: والقریٰ اذلة الفات الخ بحث یہ جاری تھا کہ فلاسفہ جو وہ الذی لا یتجوز فیہیں مانے اور شکمیں جزء الذی لا یتجوز ثابت کرتے ہیں یہاں شامخ رحمۃ اللہ علیہ جزء الذی لا یتجوز کے اثبات پر تین دلائل پیش کرتے ہیں۔

اس پہلے ذیل کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ ذہن نشین کر لیں کہ وقت میں گیند کو کہا پ ۲ ہے اور اصطلاح میں کہڑا سے مراد ایسا جسم مشعر ہے جس کا اجمالاً صرف ایک سطح سے مراد اور جس کے اندر باقی

وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والی ساری قطبہ برابر ہوں۔ اور سطح مستوی اس سطح کو کہا جاتا ہے جس پر قطبہ مستقیم فرض کرنا ممکن ہو اگر اس پر نقطے فرض کیے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سیدہ میں واقع ہوں اور جس چیز میں جتنی کثرت ہوگی اتنی ہی اس کا کم حصے کا اتصال سطح سے ہوگا۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کڑا حقیقی جس کے لئے کوئی نقطہ نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کڑے کا جتنا حصہ اس سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم حصہ جزئی الذی لا تجزئ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا تو اس سے دو اجزاء ہوں گے جن کے باہم ملنے سے بالکل خط وجود میں آتا ہے حالانکہ کڑے میں خط کا وجود باطل تھاں ہے اس لئے کہ اس سطح سے اتصال ایک ناقابل تقسیم جزے ہوگا جس کا دوسرا نام جزا لا تجزئ ہے۔

﴿وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمُشَانِخِ وَجْهَانِ الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْفَصِلًا لَمْ يَنْهَابَهُ لَمْ لَكِنَّ الْخَرْدَلَةَ أَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيْرُ مَتْنَاهِ الْأَجْزَاءُ وَالْعِظْمُ وَالصُّغْرَاءُ لَمَّا هُوَ بِكُلِّهِ إِلَّا جُزْءٌ وَقَلْبُهَا وَذَلِكَ لِأَنَّهَا مَتْنُورٌ لِي الْمَتْنُ وَالثَّانِي أَنَّ اجْتِمَاعَ اجْزَاءِ الْمَجْسمِ لَيْسَ لِمَتْنِهِ إِلَّا لِمَا لِيْنِ الْأَصْغَرِ فَإِنَّهُ تَعَالَى فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَخْتَصَّ بِهِ إِلَّا فَتَوَاتَرَ الْيُجُوءُ الَّذِي لَا يَجْزئ لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعْنَا فِيهِ أَنْ يُمْكِنَ الْمَعْرِفَةُ لِمَتْنِهِ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَلِيلٌ الْعَجْزُ وَأَنْ لَمْ يُمْكِنَ لِمَتْنِهِ الْمَذْعَى ۝﴾

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور ترین دلیل مشارک (اشاعرہ) کے نزدیک وہ ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متنی تقسیم و قبول کرے تو رائ کا وہاں پہاڑ سے چھوٹ نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متنی اجزاء والا ہوتا ہوا اور بڑا ہوتا اور چھوٹا ہوتا اجزاء کے قلیل ہوئے اور کثیر ہوئے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متنی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (اند) اجزاء کا جبراً جسم کی ذات کے حصے سے نہیں ہے اور وہ انفرادی و قبول نہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لا تجزئ کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرما دیں ماس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے۔ اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو

دفع ہونے کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا اور اگر (افترقی ممکن) نہیں ہے تو یہ ما ثابت ہے۔

تشریح: واضہر ما عند العسالیخ الع یہاں سے شارح اثبات جزء اندکی - تجزی کے دائرے میں سے مشہور دلائل بیان فرماتے ہیں۔

الاول انه كمان الخ بکلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر جن غیر متضای تقسیم قبول کرے تو ہر کوئی بھی ایسا نہیں رہے گا جس کی تقسیم متضای ہو کہ حزیہ تقسیم نہ ہو تو ہر رالی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو، لازم آئے گا اس لئے کہ رالی کا دانہ اور پہاڑ دونوں میں ہیں اور ہر میں کی تقسیم غیر متضای ہونے کے قاعدہ سے یہ دونوں بھی غیر متضای ہوگی۔ اسی بنا پر رالی کے دانے کے غیر متضای اجزاء پہاڑ کے غیر متضای اجزاء سے کم نہیں ہوں گے تو رالی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا۔ حالانکہ رالی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بدلتا بطل ہے لہذا ہر میں کی تقسیم کا غیر متضای ہونا بھی بطل ہے۔

والعظم والمصلح الخ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے اعتبار سے ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زیادہ ہو وہ بڑا ہے اور جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہو وہ چھوٹا ہے۔ ولذلك العا يقتضو السح چھوٹا اور بڑا: مقصود ہونا متضای الاجزاء ہیں کیونکہ اگر اس کے اجزاء متضای نہ ہوتو ہر اس کا تصور بھی نہ ہوگا۔

والفاسی ان اجتماع احدهما الخ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت ذاتی نہیں ہے اگر یہ اجتماعیت ذاتی ہوتی تو ہر لسان قبل الانفصال لیکن جسم کے اجزاء افتراق قبول کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ اجتماعیت ذاتی نہیں جب جسم افتراق قبول کرتا ہے تو ہر لسان متضای اس بات پر قادر ہے کہ وہ جسم میں ممکنہ افتراقات اور محسوسات کو فصل موجود کر دے اور تقسیم کر دے کرتے ایسے جزء پر پہنچا دیں کہ ہر کوئی تقسیم پائی نہ رہے بلکہ آخری جزء جزء الذی لا یتجزی ہے۔ اب اگر اس کو دوبارہ تقسیم کرنا ممکن ہو تو ہر اللہ تعالیٰ کے عذر دفع کرنے کے لئے اس کا تقسیم کرنا ہوگا جو خلاف مغرض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قوت القدوت تکہ تمام محسوسات پر قادر ہے لیکن ان جزء کی حریت تقسیم نہیں تو یہی جزء الذی لا یتجزی ہے اور امارا ثابت ہے۔



﴿وانکل صنف اما الاول لخلاته الما بدل عنی لہوت النقطۃ وهو لا یستلزم  
لہوت لجزء لان حصولہا فی المحل نفس العلول السریانی حتی یلزم من عدم  
انقسامہا عدم انقسام المحل﴾۔

ترجمہ اور یہ سب (دلائل) کمزور ہیں کیلئے دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقد کے  
ثبوت پر دلائل کرتی ہے اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لاشعری کے ثبوت پر مستلزم نہیں ہے اس لئے  
کہ نقطہ کا اپنے کل میں طوں سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے کل کا غیر منقسم  
ہونا لازم آئے۔

تشریح: وانکل صنف الصح یہاں سے شارح مشکین کے دلائل کو ضعیف فرما دیتے ہیں جن کو  
مشکین نے اقویٰ قرار دیا۔ اور اشیر ما سے تعبیر کیا ہے وہ سب ضعیف ہیں۔

اما الاول الصح کیلئے دلیل کا وہ صنف یہ ہے کہ مشکین نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے نقطہ ثابت  
ہوتی ہے جزء لذی لاشعری ثابت نہیں ہوتا ہے۔ نقطہ کا کل تقسیم عرض ہے اور جزء لذی لاشعری ناقابل  
تقسیم جو ہر ہے اس دلیل سے تو نقطہ کا ثبوت ہوا جو کہ عرض ہے نہ جزء لذی لاشعری کا۔ اور نقطے کی ثبوت  
سے جزء لذی لاشعری کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ نقطہ کا اپنے کل یعنی خط کے اندر طوں سریانی نہیں ہوتا کہ  
اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے کل میں جو ہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے کیونکہ نقطہ اپنے کل یعنی  
خط کا منہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہذا نقطے کا ثبوت جزء لذی لاشعری پر مستلزم نہیں  
ہوگا۔ حصول کی دو قسمیں ہیں طوں سریانی، طوں غریبی، طوں سریانی اس طوں کا نام ہے جس کے اندر  
ہر اپنے کل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے جیسے کہ پتے کی سبکی یا دودھ کی سفیدی۔ طوں غریبی وہ  
ہے جو یہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نقطے کا طوں غریبی۔

﴿واما الثاني العاشر لان العالما لا یقولون بان الجسم متالف من اجزاء مالم یحل  
وہما غیر متضاد بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر مذہبہ ولس فیہ اجتماع احواء  
اصلا والماتعظم والصغر باعتبار المقدار القائم بہ لا باعتبار کثرة الاجزاء واللتواء والا  
فہو اق معین لا المیٰ لہذہ۔ فلا یستلزم اجزاء وان ادلة النعمیٰ ايضا لا یخبر عن صنف

وہذا، حال الامام الرازی فی ہذا المسئلة انہ انکشف انہ لہذا الخلاف لحدہ  
فلما سمع فی اثبات الجوہر الفرد وجاہ عن کثیر من ظلمات الفلاسفہ مثل "ثالث اہیولی"  
والتصور المودى انہ قدم تعالیم وعلی حشر الا حسام وکثیر من الاصول الهندسیہ  
الجبس عنہا دوام حرکات، لکھوات و متاع العرف والالہام علیہا۔

ترجمہ: راہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہورہ) ان کی میں اول اور ثانی ہے (تو وہ اس لئے  
ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالکل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں۔ یہ  
نظام معزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو تقسیم کرتا ہے اور اس  
میں اجزاء کا ابتداء ہرگز نہیں ہے۔ اور پھر بتا ہوا ہوتا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ  
جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے لیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم  
ممکن ہے۔ لہذا تقسیم جزو لا معزلی کو مستحکم نہیں ہوگی۔ رہے جزو لا معزلی کی نفی کے ان کی (جو  
فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اسی وجہ سے امام راہی اس مسئلہ میں توقف  
کے جانب ہن ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ (معاذ کے باب میں) اس اختلاف کا کوئی فائدہ  
ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزو لا معزلی کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہی تھی (اور غلطی  
شرعاً) بقول مظل بیولی اور صورت جسم کے اثبات سے نجات ہے جو عام کے مذہب ہونے اور  
حشر اجسام کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندوئیت سے نجات ہے جن  
پر آہانوں کی حرکات کا راہی ہوتا اور ان پر غری و التیام کا ممتنع ہونا متوقف ہے۔

تشریح: دوام الہی و انشائت الہی یہاں پر شارح دلیل اولی اور ثالث کی تردید کر رہے ہیں۔  
اثبات جزو لا معزلی دوسری اور تیسری دلیل مستحکم کے اس میں کہ پر بھی قہی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم کی تقسیم  
یہ معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی جزو سے بالکل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں  
مذہب نظام معزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستحکم کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسئلہ بیان  
کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالکل اجزاء کے موجود ہونے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں  
بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد ہر کسی جزو کے ہے۔ اس میں بعض اجزاء کا اجتماع نہیں

ہے اور اس کے غیر متماثل تقسیم و قسوں کرنے کا منہم یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منہمی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر باطنی غیر متماثل اجزاء موجود ہیں جن کی طرف باطنی غیر متماثل تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر باطنی غیر متماثل اجزاء ہوں تو جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے ملاحظہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

والسما العظم والصغر الخ وکیل ثانی میں یہ بات کی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے متعلق ہے جس پر اور چھوٹا ہونے کا ہذا اجزاء کی قوت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ جزاؤں کی کثرت اور قوت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھماکی کی ہے تو اجزاء میں سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو رہا ہے اور دھماکی ہوئی روئی کو دیا یا جائے تو اجزاء میں کی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو رہا ہے۔

والافسراقی ممکن النسخ یہ تیسری دلیل کارہ ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر کونسا تمام جسمیات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزو لا یتجزی اس وقت مستلزم ہوتا ہے یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر مطلق جائیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی ہو لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی لہذا جزو لا یتجزی ثابت نہیں ہوگا۔

نقص الحج یعنی شجرہ نامہ تقویٰ کو ثابت نہ لانا چاہئے تو جسم کی ترکیب بیہولی اور صورت جسم سے ماننی پڑے گی اور بیہولی اور صورت جسم کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ جب انحراف یہ ہے کہ جب بیہولی و صورت مانیں گے تو اس کو تہہ ہم بھی، غائب ہوگا اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالماور ہے اس قاعدہ کے تحت بیہولی صورت ہوگا تو دو بھی مسبوق بالماور ہوگا کیونکہ اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالماور ہوگا اور دو تیسرا مادہ بھی مسبوق بالماور ہوگا۔ یعنی اس سے پہلے کوئی مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا انشیاں حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محل لازم آئے گا۔ لہذا احاطت ہوتی ہو اور جب بیہولی کا حادث ہونا محال ہے

تو یہی قدیم ہوا اور چونکہ یہی اور صورت جسم لازم و ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسم بھی قدیم ہوئی اور یہی اور صورت جسم کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا اور اجسام امراض کا کل ہیں اور کل کا قدیم ہو، حال کے قدیم ہونے سے شرم ہوتا ہے اس لئے امراض بھی قدیم ہوئے اور جب امراض و اجسام دونوں قدیم ہوئے تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و امراض کے مجموعہ کا نام ہے اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدہ مشرکی بھی ٹھیک ہو جائے گی کیونکہ مشرک اجسام عالم کے نام کے جد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا خدا کے سنائی ہے۔

﴿والعرض ما لا يقوم بذاته بل بعينه بان يكون له عالمه في التحيز او مختصاً به اختصاصي الناعت بالمتنوعات على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعلقه بدون المعل على ما وهم فانه هو في بعض الاعراض وحدث في الاحسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى وليل لابل هو بيان حكمه كالاولان واصولها قيل السواء والباض وقيل الحمرة والحضرة والصفراء والبياض والقوى بالتركيب والاكون وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم والوانها تسعة وهي الحرارة والبرودة والملوحة والمفرصة والحيوية والقبض والخلابة والدمومة والشفافة لم يحصل بسبب التركيب انواع لا لمعنى والارواح و انواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكون لا يعرض الا الاجسام﴾۔

ترجمہ: اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو یا یہاں تک کہ وہ متغیر ہوئے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کے ساتھ دنیا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص نفس نعت کا معلوم کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ (قائم بالغیر کے معنی میں ممکن اور فلامذک اختلاف) گذر چکا (قائم بالغیر کا) یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر ممکن کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو دہم ہوا اس لیے کہ یہ تو بعض امراض میں ہوتا ہے اور وہ (مرض) اجسام و جہاز میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ (مرض کی) تعریف کا تختہ ہے منہات ہادی سے احتراز کے لیے اور بعض نے کہا نہیں

بلکہ یہ اس کے ختم کا عین ہے۔ جیسے الوان اور ہونٹ کے اصولی بعض لوگوں نے سوا اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی جیزی اور زردی بھی اور باقی قوانین ترکیب کے ذریعہ موجود ہے اور جیسے اکوان اور وہ اجزاء، افترقی اور حرکت، ممکن ہے اور جیسے فکے اور لہن کے اقسام نام ہے اور وہ فکئی اور تیزی اور تسکین و کیلہاں اور ٹھنڈی اور بکسہاں اور سفاس اور پکڑتہ اور پھیکاہٹا ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اور جیسے بودار، ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور رائج یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ چنے اعراف ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

**تشریح:** والصرح سالہ بقوم الخ یہاں سے اعراف کا بحث شروع ہوا ہے بلکہ اس سے پہلے ایمان کا تذکرہ چل رہا تھا تو عرض دا ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم باغیر ہو مگر یہاں شارح سادہ دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ وہ تعریف یعنی اشارہ کئے جانے میں غیر افترقی ہو اور یہ متکلمین کا مذہب ہے یا قائم باغیر بایں معنی کہ غیر کے ساتھ ایسا رہا و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا منف و منفیت بنے اور غیر کا موصوف بننا درست ہو اور یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ مصنف نے عرض کی دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کیا۔ لایسکن تعقله الخ یہاں سے ایک تیسرے تعریف پر رد مقصود ہے عرض کی یہ تعریف کہ لایسکن تعقله بدون المعمل اگر یہ تعریف کی جائے تو یہ امراض نسبیہ کو شامل ہوگا جیسا کہ اخوت الہوت وغیرہ اور دیگر امراض کو شامل نہیں ہوگا جو کہ غیر نسبیہ ہیں۔

اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر نسبیہ یہ وہ ہے جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً تیر وایف وغیرہ۔ (۲) نسبیہ: جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف رہتا ہے جیسا کہ این اور اضافت وغیرہ۔

(۱) بعد از الخ یہاں سے مصنف کا مقصود یہ ہے کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور الزام باختری میں ہوا کرتا ہے کیونکہ بذات خود وہ قائم نہیں ہوتا بلکہ باجمہ کے ساتھ اس کا قیام باجمہ کے ساتھ اس کا قیام ہوگا۔ قبل ہو من عدم التعریف الخ شارح فرماتے ہیں کہ متن کا یہ مدعا یا تو تعریف کا حصہ اور تحت ہے یا تعریف کا عنصر ہے جن لوگوں نے تعریف کا تحت قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ عرض کی تعریف سے عدت باری تعالیٰ خارج ہو جائیں اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ جو اہر اور اجسام میں ظاہر نہیں ہوتیں نہیں

یہ بات ضعیف ہے اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ اس تعریف سے پہلے نکل چکے ہیں کہ مرنے یا بقوم میں ما  
لکھن سے عبارت لیا ہے تو مناسب ہے کہ یہ تعریف کا نظم قرار دیا جائے۔

کمالا دیوان النسخ اب تک یہ بات ہوئی کہ عالم یا ایمان یا امراض ہوں گے اور تعریفیں ذکر ہوئیں اب  
امراض کے مصداق کا بیان ہے۔ پہلا مصداق الوان ہیں الوان جمع لون کا ہے۔ قبل سے اشارہ ہے اس  
بات کی جانب کہ بعض معاء الوان کی اصل دو تلاتے ہیں سفید اور کالا اور بعض کہتے ہیں کہ پانچ ہیں دو یہ  
ایک زرد اور ایک سرخ اور سبز یہ کل پانچ بن جاتے ہیں اور بقید اس کو ترکیب دینے سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً  
کالا اور سرخ جمع ہو کر درختم کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ ذلک۔

والا کون النسخ یہ دوسرا مصداق ہے امراض کا۔ اکوان جمع ہے کون کا اور کون انوال نام میں سے ہے  
اور کون کہا جاتا ہے وجود الشیء فی حین او مکان بغال لہ کون اس کے پار اقرہ میں انوال، الفرائی،  
حرکت اور سکون۔

اجتماع: کون الشمسین بحیث لا یفصل بینہما فاصل۔ الفرائی کون الشمسین بحیث  
یفصل بینہما فاصل۔ حرکت کونان فی آفتن فی ممکنین۔ سکون کونان فی البین فی مکان  
واحد۔ بغال نہ سکون۔

والخطوم یہاں سے تیسرا مصداق بیان کرتے ہیں عموم جمع ہے طوم کی اور محم ذات کو کہا جاتا ہے اور  
اس کی اقسام نو ہیں۔ کئی، جزئی، مکمل، مکمل، مکمل، مکمل، مکمل، مکمل، مکمل، مکمل۔

مراۃ: شمر کی سی کڑواہٹ کو کہا جاتا ہے۔ اور حصر صرف کی کئی و تجزی کو کہا جاتا ہے خصوصت اور  
قبض کے معنی یکساں ہونا اور کیلا ہونے کے ہیں یعنی زبان کا بکڑنا جیسا کہ انسان کی کیلا جاتا ہے تو اس کی زبان  
سکڑنے لگتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ زبان کے باہر و باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض اور صرف ظاہر کا سکڑنا  
خصوصت ہے۔

والمرئوع والنواعہا کثیرۃ النسخ درائع جمع ہے رت کی۔ ہوا کو کہا جاتا ہے لیکن ادھر مراد "ہوا" سے  
اس کے بنیادی طور پر دو قسم ہیں خوشبو اور بدبو، باقی دونوں کے بہت سارے اقسام ہیں لیکن اضافت سے  
حاصل کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو، عطر کی خوشبو وغیرہ سی طرح بدبو کی بھی

احداث سے بہت سارے اقسام حاصل ہو جاتے ہیں۔

والاظهر الحج: فنی اعراض میں سے اُن کو ان یعنی اقتراع وغیرہ اجسام کو بھی عرض ہوتے ہیں اور جو مرکب بھی اس کے علاوہ جو اعراض میں مثلاً الوان و طعوم و درائع وغیرہ تو دوسرے اجسام کو عارض ہوتے ہیں یعنی ذائقہ، رنگ اور بصریہ اجسام میں پائے جاتے ہیں جزاء تجزئ کا نہ رنگ ہے نہ ذائقہ اور نہ بجا بہت کون کا قطع اجسام اور جزاء تجزئ دونوں کے ساتھ آسکتے ہیں تاہم حق کا قطع اجسام میں پایا جاتا اور جو مرکب میں نہ پایا جاتا یہ شارح کا حق ہے اور عدم اور اک عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

فواذا نفرد ان العالم اعیان و عراض والاعیان اجسام وجواهر فتقول الكل حادث ما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالنحوكة بعد المسكون والصور بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو ضربان لعدم كمالی اضداد ثالث لان القدم بالمی العلم لان التقديم ان كان واجبا لذاته لظاهر والا لزم استدلاله بالیه بطریق الایجاب اما المصادر ومن النسی بالقصد والاختیار یكون حادثا بالضرورة والمستند الی الموجب التقديم لعدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العنة (۱)۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ ہر ایک دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں ہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے اور وہ (دلیل حادث) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں کیونکہ تمہ نام ہونا معدوم ہونے کے معانی ہے۔ اس لئے کہ قریح اگر واجب لذات ہے تب تو اس کا (معانی عدم ہونا) ظاہر ہے ورنہ (اگر وہ ممکن لذات ہے) تو اس کا واجب لذات پر تکیہ کر: یعنی واجب لذات کا معلول بنا بطریق الایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے در جو کسی قدیم فاعل یا سبب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے تاکہ علت سے معلول کا تخلف متعین ہے۔

تشریح: واما نفرد البیع جہا اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں۔ (۱) عراض۔

(۲) میں غیر مرکب جیسے جواہر فردہ۔ (۳) میں مرکب یعنی جسم۔

لفظوں اشکل حوادث الخ یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلاً جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی تینوں اقسام حادث ہیں تو معصوم کا دعویٰ "العلم بجمع اجزاء محدث" ثابت ہو گیا۔

اما الا عراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں یعنی اعراض کا حادث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شے جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جز کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے۔ معصوم ہوا حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

ومعصوما الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ حرکت روشنی اور سواد کے اعتدال سکون تاریکی اور یوں عرض کے حادث ہونے کی دلیل اس پر عدم کا ظاہر ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہو تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاق کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

فان العلم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا ظاہر ہوتا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لئے ہے کہ عدم نور عدم میں منافات ہے جس چیز کا عدم ہوا ثابت ہو گا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم ظاہر ہو گا وہ عدم نہیں ہو سکتی پس لکھنا وہ حادث ہو گی یہ مسئلہ فلاسفہ اور متکلمین کا متفق علیہ ہے۔

لان العلم الخ یہ عدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند حقائق ذہنی نہیں کر میں (۱) واجب بذاتہ کا وجود ضروری اور عدم ممکن ہوتا ہے۔ (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور قائل پر تکیہ و سہارا کرتا ہے یعنی علت و قائل کا محتاج و معقول ہوتا ہے (۳) ممکن کے لئے علت و قائل کسی ممکن کو مانا شمس خال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو تو بحکم مقدم چاہیے وہ بھی کسی علت کا



محتاج ہوگا اور وہ طلبہ بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی طلبہ کا محتاج ہونے میں ہذا التماس سلسلہ ممکنات کا غیر متقاضی ہونا لازم آجیگا۔ (۴) جو چیز کسی طلبہ اور فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا اور نہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا۔ جو تحصیل حاصل ہے لہذا لامشی کے ایجاب کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے اس معنوں ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز تو قیوم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے باننا حجاب صادر ہو وہ استمرار وجود ہوتی ہے اس پر عدم نہیں آتی، ورنہ معلول کا علت سے مختلف یعنی فاعل موجب اور طلبہ موجب کے سوا جو ہوتے ہوئے معلول کا تاجا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے مختلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے عبارت آسانی کے ساتھ حل ہو سکتا ہے اور ساتھ ساتھ قدم اور قدم  
 میں منافات کی دلیل بھی بیان ہوئی کہ قدیم و حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذات ہوگا۔ ان کسان و اجسام  
 لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے فعلیہ طور پر تو اس پر عدم کا غارتی نہ ہونا حکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے۔  
 والا۔ اور اگر قدیم واجب لذات نہیں بلکہ ممکن ہے تو حکم مقدمہ چاہیے وہ ممکن کسی علت مرتبہ اور فاعل کا محتاج  
 و جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہو  
 نہ کی صورت میں حکم مقدمہ ثانی تسلسل کا حل لازم آجیگا۔ الاحوال وہ علت واجب ہوگی اور لزوم امتدادہ  
 لیسہ بطریق الا بحداب اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکبیر و سہارہ کرنا معنی  
 واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس کے کہا کہ  
 ممکن کا صدور جب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والا اختیار ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آجیگا لہذا  
 صادر من الشیء بالقصد والا اختیار ممکن حادثہ بالضرورۃ۔ اس لئے کہ حکم مقدمہ واجب جو چیز  
 کی فاعل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو۔ وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا  
 ۔ مزاوہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوتا ہے۔ والمستند علی الصوبہ  
 عدمہ للہم اور حکم مقدمہ خاصہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم یعنی مقررہ وجود ہوتی ہے  
 کہ عدمہ نہیں ہوتی ہے۔ ضرورۃ امتدادہ بخلاف المعنوی علی العلۃ کیونکہ معنوی کا الی علی ۔

مختلف دل ہے اس لئے وہ ممکن بھی قائل موجب کا معطل ہونے یعنی قائل سے بالاجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستر الوجہ ہوگا اس کا عدم محال ہے اور جب قدم واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال نہیں تو ادا را دغوی القدم بنا ہی القدم ثابت ہوگا۔

والا الخ یعنی اگر قدم واجب لذاتہ نہیں بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر بھیج کر تا واجب لذاتہ کا محقق اور معطل ہونا لازم ہوگا۔ بطریق الامحاج الخ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معطل بطریق الاحجاب ہوگا اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاعتیار نہیں ہوگا۔

والمستند الی المسوجب الخ موجب سے مراد قائل موجب ہے جس سے معطل کا صدور بالاجاب ہو۔ بالاعتیار نہ ہو۔ قدیم الخ بیان قدم ممکن مستر الوجہ ہے جو کسی معدوم نہ ہو حساب یہ تھا کہ شارع کہے والمستند الی المسوجب الخ لا یقبل القدم یعنی جو چیز کسی قدم نہ ہو۔ سے بالاجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔ المسوجب الخ قائل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معطل اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو جیسے آگ سے حرارت و حرارت کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ حرارت و احتراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

ضروریۃ امتناع مختلف المعطول عن العلة الخ یعنی علت موجبہ سے معطل کا مختلف نہیں معنی کہ علت موجبہ مثلاً آگ موجود ہو اور معطل یعنی حرارت معدوم ہونا جائز اور محال ہے اسی طرح ممکن جب غل موجب اور علت موجبہ اور معطل ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

﴿وَأَمَّا الْإِبْهَانُ فَلِلْأَنفَاءِ لَا لِلْإِبْهَانِ عَنِ الْحَوَادِثِ، وَكُلُّ مَا لَا يَخْلُو عَنِ الْحَوَادِثِ لِهَوِّ حَادِثٍ، أَمَّا الْجَدْمَةُ الْأُولَى فَلِلْأَنفَاءِ لَا لِلْإِبْهَانِ عَنِ الْحَرَكَةِ وَالْمَكُونِ وَهَذَا حَادِثَانِ، أَمَّا عَدَمُ الْخَلْوِ هُنْمَا لِلْأَنفَاءِ الْجَسْمِ أَوْ الْجَوْهَرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْكَوْنِ فِي حَيْزٍ فَإِنْ كَانَ مَسْبُوقًا يَكُونُ آخِرُ فِي ذَلِكَ الْحَيْزِ بَعْدَهُ لِهَوِّ مَسْكُونٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوقًا يَكُونُ آخِرُ فِي ذَلِكَ الْحَيْزِ بَلْ فِي حَيْزٍ آخِرٍ لِمَتَحَرِّكٍ وَهَذَا مَعْنَى أَوَّلِهِمْ الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِي أَنْفٍ فِي مَكْنٍ وَالْمَكُونُ كَوْنَانِ فِي أَنْفٍ فِي مَكْنٍ وَاحِدَانِ قَوْلٌ بِجَوَازِ أَنْ لَا يَكُونَ مَسْبُوقًا يَكُونُ آخِرًا صِلَا كَمَا فِي أَنْ الْحَادِثُ لَا يَكُونُ مَتَحَرِّكًا كَمَا لَا يَكُونُ مَسْكُونًا لِقَوْلِهِ هَذَا

السنح لا يضربنا لما فيه من تسنيم السدعي' على ان الكلام في الاحكام التي تعددت فيها الاكوار وتحددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها فلا لهما من الاعراض و هي غير بدلية لان ماهية الحركة لهما فيها من التثقال حال الى حال تنقضي المسؤولية بالغير والازلية فتاليها و لان كل حركة فهي عمى النقص وعدم الاستقرار وكل مسكون فهو جائر الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة و قد عرفت ان ما يجوز عدمه بمنتهى قدمه و اما المقدمة الثانية فلان مالا يخو عن الحادث لمثلت في الاول ثم لمثلت الحادث في الاول وهو محال (۱)۔

ترجمہ: اور بہر حال ایمان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، بہر حال پہلا مقدمہ (کہ ایمان حادث سے خالی نہیں) تو اس لئے کہ ایمان حرکت و سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں (معلوم ہو: کہ ایمان حادث سے خالی نہیں) اربا (ایمان کا) حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ میں جسم ہو یا جوہر وہ سکون ہی العجز سے خالی نہیں، ہمیں اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کوئی عینہ اسی چیز میں ہو تب تو سنا کہ ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کوئی چیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے حکمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کوئی کام ہے دو تن میں دو مکان میں اور سکون دو کوئی کام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ مگر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے بھی اس کا کوئی قول نہ ہو (نہ عینہ اسی چیز میں نہ دوسرے چیز میں) جیسا کہ ان حوادث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہو گا۔ جس طرح مائیں بھی نہیں ہو گا ہم جواب دینے کے کہ یہ اعتراض چارے لئے معترض نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی (حادث ایمان) کا تسنیم کرنا پایا جاتا ہے۔

طاہر انہی کلام ان وجہ کے بارے میں ہے جن میں متعدد اکوئن ہوں اور جن پر کشف ہوا اور نہ اسے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت و سکون دونوں کا حادث ہوتا تو وہ دونوں اس لئے حادث ہیں کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض پائی نہیں رہے۔ اور اس لئے کہ حرکت کی

ماہیت مسبوقِ بالہم ہونے کا معنی ہے تاکہ ہر میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور ازل ہونا مسبوقِ بالہم ہونے کے سنائی ہے اور اس لئے کہ حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے سے روپے ہے وہ ہر سکون ممکن احوال ہے کیونکہ ہر جسم فی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور ہر جان ہی بچے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا تدبیر ہونا محال ہے بلکہ دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حادث سے محال نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے محال نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح: یہاں پر شارع رحمہ اللہ حادث امیان ثابت کرنا چاہتے ہیں جو کہ چند مقدمات پر مبنی ہے۔ ان مقدمات کے سمجھنے سے یہ بحث از خود آسان ہو جائے گی۔

(۱) ایمان خواہ جسم ہوں یا جو ہر فرد حرکت و سکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی زمین و مائل سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون وجود ہو گا یا دوسرے مکان میں ہو گا۔ اول معنی بعد والے کن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے کن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔ (۲) حرکت و سکون پیچیدہ وجود حادث ہیں، لہذا تو اس لئے کہ دونوں احوال کے قبیل سے ہیں اور احوال حادث ہیں کیونکہ دو باتیں نہیں پہچے پیدا ہوتے ہیں اور فناء ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک محل مثلا معرفت سے دوسرے محل مثلا بطور کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہو گی اس سے پہلے اس میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہو گی تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہو گی اور جو چیز مسبوقِ بالہم ہو وہ حادث ہے۔ لہذا حرکت حادث ہے نیز حرکت کو ہر وقت زمان کا خطرہ رہتی رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ ممکن احوال ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور چونکہ حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہو گا اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا فناء ہونا محال ہے لہذا سکون بھی حادث ہے۔

(۳) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے وہ اگر حادث نہ ہو لگہ لزل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی نرسا میں ہوں گے اور حوادث کا لازمی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو عظیم ہے اور ازلیت عدم کے سنائی ہے۔ ان تین مقدمات کے بعد حدوث ایمان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ ایمان مقدم اوئی حرکت و سکون سے خالی نہیں اور محکم مقدم ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں معلوم ہوا کہ ایمان حوادث سے خالی نہیں اور محکم مقدم ثانیہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے لہذا ایمان حادث ہیں۔

اما الاعیان الخیعہ سے حادث ایمان کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل کا پہلا مقدمہ "لا تلحق بالاعتلاء عن الحوادث" ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ "لا تلحق بالاعتلاء عن الحوادث" ہے جس کی دلیل اشارت نے اپنے قول "لان الجسم والحوہر لا یخلو عن الکنون فی الحوز" سے بیان کیا ہے اور دوسرا مقدمہ "وهما حادثان" ہے جس کی دلیل "اما حملوہما فلا یحتمل من الاعراض الخیعہ" ہے اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی "الاعیان لا یخلو عن الحوادث" و "وهما حادثان" ثابت ہو گئے تو نتیجے کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ "الاعیان لا یخلو عن الحوادث" جو حادث ایمان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ "امالا یخلو عن الحوادث" لہو حادث ہے جس کی دلیل "لان ما لا یخلو عن الحوادث لو لیت لی الازل الخیعہ" ہے۔ اب دونوں مقدموں کو مآثر کیجئے "الاعیان لا یخلو عن الحوادث" و "امالا یخلو عن الحوادث" لہو حادث "نتیجہ یہ نکلیے گا "الاعیان حادث"۔

فلان الجسم والحوہر الخیعہ یہ بیان کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے اور چونکہ عین کی دو قسمیں ہیں ایک عین مرکب یعنی جسم دوسرے عین غیر مرکب یعنی جو ہر فرد اس نے اشارت نے اس کی دونوں قسموں کو نے رکھا عین خواہ جسم ہو یا جو ہر فرد اس کا کسی نہ کسی چیز و مکان میں کون و حصول ہوگا۔ اب دوسری قسمیں ہیں اگر ایک آن میں جسم یا جو ہر کے ایک چیز و مکان میں کون و حصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون و حصول دوسرے چیز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک چیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون و حصول اسی مکان میں ہی رہے

قرسکون ہے۔ ان دوسو قوس کے علاوہ کوئی بھی قیمری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ میں حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں درکون ہوتے ہیں ایک سابق و دوسرا مہبوب اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے دوسرا آن لاحق جس میں کون مہبوب ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک آن سابق کا دوسرا کون مہبوب کا۔

اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مہبوب کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں متکلمین کے قول "مکان فی آنہن فی مکانہن" اور سکون کی تعریف میں ان کے قول "مکان فی آنہن فی مکان واحد" کا یہی مطلب ہے۔ و ہذا معنی قولہم الیغ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مہبوب دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجع ہے اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون چلی کو جو مہبوب ہے حرکت و سکون قرار دیا ہے۔

لان لیل الیغ اعتراض شارح کے قول "فلا یلھا لا یصلو عن الحركة والسکون" یہ ہے حاض اعتراض یہ ہے کہ قسم ایمان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا بھی نہیں ہے بلکہ بعض ایمان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں نہ ساکن جیسا کہ آن حادث یعنی جس آن میں میں کا حادث اور عدم سے خدو ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ مہین معدوم تھا کسی بھی خدو مکان میں اس کا کون وجود نہیں تھا نہ اسی چیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے چیز میں جس کو متحرک کہا جائے معلوم ہوا کہ ایمان آن حادث میں حرکت و سکون سے خالی ہیں لہذا قسم ایمان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

فلنأخذ المصنع لا یصورنا الیغ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے مطابق نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو ایمان کا حادث ثابت کرنا ہے اور جب یہ آپ کو تسلیم ہے کہ جس آن میں ایمان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت و سکون سے خالی ہیں تو اس میں تم خود ایمان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہا را دہ عا ہے۔ اب آگے وہ حرکت و سکون سے خالی ہیں بات ہوں اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دہنی ہوتا ہے۔ دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے علاوہ ان میں آن حادث میں ایمان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو اب ہا را

کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں۔ وہ دو حال سے غالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں ان سابق ہے تو یہ ممکن ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ اہم حوادث سے غالی نہیں۔ اور جو حادث سے غالی نہ ہوں وہ حادث ہیں ہلایہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں حادث ہوتے۔ جس طرح ان حادث والے اجسام تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں۔

﴿وہلنا ببحرانہ الاول انہ لا دلیل علیٰ انحصار الاعیان فی الجواهر والاجسام وانہ بمنع وجود ممکن بقوم ہدایہ ولا یكون متحیّزاً اصلاً کما لقول النعوس المجردة انہی بقول ہذا الفلاسفة والجواب ان المدعی حلیوت علیہ من المستحکات و هو الاعیان المتحیرة والا عراض لان ذلک وجود المتبدلات غیر ذلک علی ما بین فی المخلوقات انہی ان ما ذکر لا یبدل علی حدوث جمیع الاہر عن اضمہا مالا یزک بانہ متاہلہ۔ حدوث ولا حدوث اضدادہ کما لاخر عن الفالسمات بالسموات من الاصورہ والا شکلہ بالامسافات والجواب ان ہذا ظہر معدن بالعمی لان حدوث الاعیان مستدعی حدوث الاخر فی ضرورۃ لہ لا نفیوم الا بھا﴾۔

ترجمہ: اور یہاں یہ دعویٰ قائم کہ دلیل پر چند افکات ہیں پہلا افکان یہ ہے کہ ہر اجسام میں حیا کے محسوس ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود ممکن ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی چیز میں نہ ہو جیسے حق اور نفی مجرد جن کے فساد و تکل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان راہوں کی ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو حیات ہیں اور وہ ممکنات ثابت، اعیان متحیرہ اور عراض ہیں ان لئے کہ بحوادث کے وجود سے ان کی ممکن نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں مفہم کے ساتھ بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعتراضات کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعتراضات ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مستلزم سے معلوم نہیں ہے اور ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے دو عراض جو آسمانوں کے ساتھ جوڑے ہیں مثلاً روشنی و تاریکی اور ہوا و آبی اور جو ب یہ ہے

کہ یہ بات مقصود میں ظلال انداز نہیں ہے اس لئے کہ ایمان کا حادث ہونا امراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ امراض ایمان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح: اظہار احداث الحج امراض کا کل ایمان کی تعبیر ہے جسم اور جوہر فرد کی طرف۔ امراض یہ ہے کہ تم نے کہا ایمان جسم اور جوہر ہیں مآداً کہ یہ صر آپ کا خیر میج ہے کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں کہ قائم بقوات ہونے کی وجہ سے بدن میں داخل ہیں مگر وہ تھیں اور کامل اشہد وحی نہیں ہیں اسی وجہ سے نہ وہ ختم ہیں اور نہ جوہر فرد مثلاً عقل مشرہ اور نفوس وغیرہ لہذا ایمان کو اجسام اور جواہر میں محصور کرنا صحیح نہیں؟

جواب: اصل میں صر تو ایمان کے حقیقی علیہ اقسام کے لئے بیان کیا گیا ہے جو کہ جسم اور جوہر ہیں جو ان حصول مشرہ وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں تو ان کے دلائل غیر قوی ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں اور جو حضرات ان کی تردید کرتے ہیں ان کے دلائل بھی غیر قوی ہیں تو اس وجہ سے ان کا تذکرہ ہی نہیں کیا۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے اصل ازل کو پیدا کیا پھر اصل ازل نے اصل ثانی پیدا کیا لان الواحد لا یصور عنہ الا الواحد پھر ثالث الی اصل عاشر جب اصل عاشر پیدا کیا تو چ تمام عالم میں تصرف ہے اور یہ حضرت جبرائیل علیہ السلام ہے نعوذ باللہ اور ان کے نزدیک نفوس یہ مجرد عن المادہ ہیں اور ہمارے نزدیک یہ جسم لطیف ہیں چونکہ اس کا صورت خلق میں نہیں تو اس وجہ سے ہم اس سے بحث نہیں کرتے اور ہم تو بحث یہاں پر اللہ رب العالمات کی ذات اور صفات کے اثبات سے کرتے ہیں اور اس مقصد کے لئے صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے بدن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔

الغائی ان ما ذکر الخ کل امراض یہ ہے اما الاعراض بعضها بالمشاہدہ وبعضہا بالذلیل۔ امراض یہ ہے کہ آپ نے کہہ کہ امراض حادث ہیں بعض امراض کا حادث مشاہدہ سے ثابت ہے جبکہ بعض امراض ایسے ہیں جن کا حادث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے مثلاً جو امراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں تو ان کی تشکیل ان کا طویل و عرض، محلی و زمان کی روشنیوں وغیرہ ان کا حادث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے لہذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں؟



جواب: ایسا میں ہمارے لئے ان کے حادث پر یہ دیکھ کافی ہے کہ یہ ضرور متبادر وغیرہ یہ قائم ہیں آسمان کے ساتھ اور آسمان حادث ہے جب آسمان کا حادث ثابت ہوا تو آسمان کے ساتھ متعلقہ عراض کا حادث ضرور بخود ثابت ہوا کیونکہ اعمیٰ کا حادث عراض کے حادث و مستتر ہے۔

﴿ والثالث من الأزل ليس عبادة عن حادثة مخصوصة حتى ينزف من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الأولية لأرض الجسم والوجود في الزمان مطلقاً غير متناهي في حجاب العارض ومعنى لونية الحركات الحديثة انه ما من حركة الا وليلها حركة اخرى لا تأتي لها وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لا شيء من جزئيات الحركة مقتهب وانما الكلام في الحركة المطلقة والحوادث انه لا وجود للمطلق الا في صحن الجزئي فلا ينصرف قدم المطلق مع حدوث كل من الحركات والواقع انه لو كان كل جسم في حيز ثم عدم تناهي الاجسام لان العجز هو المطلق ليدخل من العجاوى المعاني للمسطح الظاهر من الجسم المعوي والحوادث ان الحيز عند المتكلمين هو تفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ له ابعاده﴾۔

ترجمہ: اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے بعد جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم ہے بلکہ ازل سے مراد یا تو بقدرت ہوا ہے یا جب ماضی میں فرض کر دو غیر قریبی نہ توں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادث کے زلزلے کا ماضی یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس جہاں میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناهی حد تک درجہ ذرا سا کم مذهب ہے ۱۱۔ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ اس سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے (ان کی اپنا قدیم ہونے کی) تو صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں ہذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم جزئی میں ہے تو جس پر یہ غیر قریبی ہونا لازم ہے گا کیونکہ ہر جسم حادث کی واسطیٰ زمین سے جو

جسم حقیقی کی سطح ظاہر سے متعلق ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ خیر متکلمین کے نزدیک وہ موصوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سمیت کر جاتے ہیں۔

تشریح: الفلاسف الطبع یہ اعتراض مسالاً یحلطو عن العبادات لو لبث لی الازل لزوم لبون الحوادث لی الازل پر ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل ایک مخصوص زمان یا مکان کا نام نہیں ہے کہ اگر ازل کے اندر جسم پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ ان حوادث کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں چونکہ ازل ایک مخصوص زمان تو ہے نہیں جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے، لہذا اس میں جسم اور نہ جسم کے لوازمات واقع ہو سکتے ہیں بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا ازلیت سے مراد جانب باطن میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا استمرار ہونا اور کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے نہ ہذا حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت جزئی اور مطلق حرکت، حرکت جزئی تو حادث ہے اور مطلق حرکت قدیم ہے تو اگر مطلق حرکت جو قدیم ہے وہ ازل میں واقع ہو جائے تو اب چونکہ لاحق ہونے والی چیز قدیم ہے تو امکان بھی نہ کم ہونی چاہئے تو مقصود ہی اعتراض یہ ہوگا کہ اس میں کیا استقامت ہے کہ کسی حادثہ نے کی جہالت کا سراغ نہ لگے اس کی ادبیت نامعلوم ہو اگرچہ عدم جہالت جزئیات کے اعتبار سے نہ یہی انواع اور کلی کے اعتبار سے ہو کہ اس حادثہ کا کلی غیر متناہی زمانوں میں موجود ہو تو جواب یہ ہے جس کا حاضی یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں جیسے انسان کلی ہو کر تمام تھمات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں بلکہ زید عمر، نکر و غیرہ افراد جزئیات کے ضمن میں موجود ہے اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکات مطلق حرکات جزئیہ حادث کے ضمن میں ہے تو وہ بھی حادث ہوگا حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلق کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ حادث بحیثیت حادث کے ازل میں موجود نہیں ہو سکتا خواہ حادث کلی ہو نہ جزئی ہو بلکہ اس کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

المرجع طبع محل الاعتراض یہ ہے کہ لان الجسم او المجرور لا یخلو عن الیون لی المحذور۔

اعتراض یہ ہے کہ فرض کیا کہ جسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک چیز میں ہو تو نیز کے ضروری ہونے سے

تسلسل لازم آتا ہے نیزکہ جسم مادی کی باقی سب کام ہے جو جسم مادی کی ظاہری سطح سے متعلق ہوتی ہے تو اگر جسم کا نیز یعنی جسم مادی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو تو وہ جسم مادی بھی کسی چیز یعنی جسم مادی کے سطح باطن میں ہوگا اور وہ جسم مادی بھی کسی چیز یعنی جسم مادی کی سطح باطن میں ہوگا علیٰ ہذا القیاس تسلسل لازم آتا ہے؟ جواب: آپ کی یہ تعریف تو فلاسفہ کے نزدیک ہے جو کہ متکلمین پر بحث نہیں متکلمین کے نزدیک نیز وہ فراغ معلوم اور وہ موصوم غلط ہے جس میں جسم کے ابعاد بلا طول عرض اور عمق نفوذ کرتے ہیں اور جس کو جسم بھرتا ہے مثلاً ایک گڑ جسم اسے ہی غدا کو پڑ گئے ہوئے ہوگا تو یہی غلطی جس کو جسم پایا ہوا ہے وہ نیز ہے لہذا آپ کا اعتراض اس وقت وارد ہوتا کہ ہم حیر سے وہ مراد لینے جو فلاسفہ کے نزدیک ہے بلکہ ہم حیر سے وہ مراد لینے ہیں جو کہ متکلمین کے نزدیک ہے تو آپ کا اعتراض وارد نہیں۔

﴿ولعالمیت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضروری استناع لمرجع احد طرفی الممكن من غیر مرجع ثبت ان له معدنًا والمحدث للمعدن هو الله تعالى ای القادرات الراجب الوجود الذی یکون وجوده من ذاته ولا يحتاج الی شئی اصلاً اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة انعام فلم یصلح محدث للمعدن ومبدأه مع ان العالم اسم لجميع ما یصلح علماً علی وجود مبداءه﴾

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آ رہا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کے لئے) کوئی محدث (اور صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجع کے رائج ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو میں جملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت بن سکتا خداوند اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

تشریح: قولہ: **وَلَا تَلْتَ اِنَّ الْعَالَمَ** محدث الخ مرض شارح ہند سے تمہارے رکھا ہے متن آتی کے لئے جس میں وہ مقدموں کا بیان ہے۔

(۱) العالم محدث۔ (۲) والمحدث لا یدلہ فی محدث۔

مقدمہ اولیٰ پر دوں ہا شخصیات ذکر کئے گئے لیکن مقدمہ ثانیہ پر چارہائی کوئی دلیل ذکر نہیں کیا گیا تو یہاں مقدمہ ثانیہ کے لئے دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ محدث کے لئے بحث کا ہونا ضروری ہے اگر بحث نہ ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم ہوگا کیونکہ محدث ممکن ہوتا ہے اور ممکن یہ تضادی بالمعنی ہوتا ہے اگر وہ دو دونوں اس کے برابر ہوتے ہیں اور وجود اور عدم کو ایک دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی جب آپ نے کہا کہ نام سجدہ ہے تو آپ نے ممکن کی جانب وجود کو یا جب عدم پر ترجیح دی تو اگر محدث کے لئے صالح اور محدث نہ ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم آجائے گا۔

والمحدث الخ اللہ کے لئے نیک اسم ذاتی ہے وہ اللہ ہے در سہ ممکن بہت زیادہ ہیں اور اللہ کی ذات وہ ذات واجبہ اور جو ہے جس کا وجود اس کے ذات کی وجہ سے ہے صاحب نبوت کے نزدیک اللہ کی ممکن اور ناممکن دونوں صفت کا کشف اور مفسرہ واضح ہیں۔ نظمی و جمہوریہ دونوں مذاہب انشاء ہے کہ اللہ کا وجود ذاتی ہے کسی کا محتاج نہیں۔ اسی میں صوفیاء و علماء اور جمہور کا اختلاف ہے صوفیاء اور علماء کہتے ہیں کہ اللہ کا وجود اور ذات ممکن ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات ہوا اور وجود ہوا چیز ہے اور اللہ کی ذات مستعد ہے اللہ کے وجود کے لئے مصطفیٰ کے نزدیک جمہور کا مذہب قابل ترجیح ہے۔

الاولوکانی جائز الخ وجود الخ یہاں سے صالح نام کے واجبہ کو وجود ہونے پر رد و نقل پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱) اللہ موجود ہے اور واجبہ اور جو ممکن اس وجہ سے نہیں ہو سکتا۔ عام ممکن ہے اور اگر ذات بھی ممکن ہو تو ممکن کا خود اپنی ذات کے لئے صالح اور غلط ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہوگا اور یہ باطل ہے لہذا اللہ کی ذات ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود ہے۔

صاحب صلح الخ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم اُن چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے صالح کے وجود پر قائم ہو جس اگر صالح عالم ممکن ہوگا تو جسے عالم موجود ہے اور عالم ہونے کے سبب اپنے صالح کے وجود پر ملامت ہوگا اور چونکہ صالح خود حق ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر ملامت ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل

ہے لہذا ان دو شرائط سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اللہ کی ذات واجب الوجود ہو نہ کہ ممکن الوجود یا ممکن الوجود۔

فوقه قريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجباً  
الذو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئها؛ وقد يوهم ان هذا دليل  
على وجود المصانع من غير التفاز، أي انقال السلسل وليس كذلك بل هو إشارة إلى  
احتمال ان يخلو التسلسل وهو انه لو تربت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتمال  
إلى غنى وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علته نفسه  
ولعله بل خارج عنها، فتكون واجبا لتقطع السلسلة.

ترجمہ: اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ ایسا بھی ہے جو چونہ بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو تو وہ اس جملہ ممکنات کے ہوگی بلکہ وہ ممکنات کہیں علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ دہم ہوا ہے کہ یہ (ادب و عقل سے ذرا کردہ دلیل) وجہ حائع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال شمس کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بظان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لامالی نہ ہو یہ مرتب کل میں موجود ہو (جیسے کہ ممکنات کی علت کہ ممکن اسلئے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) تو خود وہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ فی کا خود اپنے لئے علت ہوا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور فی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے ہر ہوئی تو وہ واجب ہوگی بلکہ سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

**تشریح:** دو طرف میں ہذا الخ یہاں سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ دلیل اور ذکر و دلیل دونوں کا حاصل ایک ہے فرق صرف الفاظ کا ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا مبالغہ ممکن ہو تو وہ مجملہ ممکنات کا ہو جائے گا اس صورت میں وہ ممکنات کا مبالغہ نہیں ہو سکتا اور اس کا خود اپنے لئے مبالغہ

اور علت ہونا لازم آجائے گا کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شئی کا اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے لہذا یہ باطل ہے چونکہ عالم کے لئے مبداء متعین ہو سکتا ہے اور نہ ممکن ہو سکتا ہے تو ضروری ہے کہ عالم کے لئے مبداء واجب الوجود ہو۔

ولقد يتوهم ان هذا دليل على وجود انصاف الخ هنا من شارح رحمه الله كعرض انك  
المتراض كاجواب دنا ہے۔ عرض یہ ہے کہ اللہ کے وجود پر جتنے دلائل ہیں وہ ابطال التسلسل پر معروف  
ہیں لیکن یہاں پر واجب الوجود کی ہستی کا حکم آیا اور ابطال التسلسل نہیں آیا ہے؟

جواب: آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس میں ابطال التسلسل آیا ہے لیکن تم صحیح نہ سمجھ سکے وہ اس  
طرح کہ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان التسلسل پر موقوف ہیں مثلاً یہ  
دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا اب اس میں مثلاً تین احتمالات ہیں پہلا یہ کہ  
وہ علت متعین ہو دوسرا یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ تیسرا یہ کہ وہ علت واجب ہو پسینے دونوں احتمالات باطل ہیں  
لہذا تیسرا احتمال متعین ہے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ متعین معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا  
ہے اور جو چیز خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں بن سکتا اور دوسرا احتمال اس لئے  
باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہو گا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی جو  
کسی تیسری علت کی محتاج ہوگی مل ہذا التیاس یہ سلسلہ لایالی لہا چہ چہ کا اور تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل  
باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر احتمالات باطل ہیں تو  
تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت واجب الوجود ہی ہے تو اس دلیل میں وجود عالم کے علت  
کی ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا فرد دکھلا کر اس کو باطل کیا گیا اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم  
ہو گا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے لہذا ابطال تسلسل قیاس کے نتیجے میں ذات واری تعالیٰ کی  
توحید ثابت ہوئی۔ شارح نے ثابت کر دیا کہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی ایک دیکھ کی طرف اشارہ  
ہے۔

﴿ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو ان نعرض من المعلوم الاخير الى غير

النهاية جملة ومما فيه الواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجهتين بان

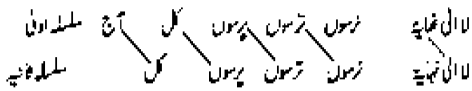
تجمع الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وتعلم  
جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولی واحد من الثانية كان المناقص كالزائد  
وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الاولى محلا يوجد بازاله خشي في الثانية لتقطع  
الثانية وتناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد  
على المنتهي بقدر متناه يكون متناهما بالضرورة (۱)۔

ترجمہ: اور (بظان شلسل کی) مشہور دینوں میں سے (ایک) برہان تخلیق ہے اور یہ ہے  
کہ تم معلولِ اخیر سے الی غیر انتہای ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر  
انتہای دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اسی طرح تخلیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو  
دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابل میں اور اسی طرح (لا انی  
نہیہ) کر کے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابل میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے  
تو بقایا زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر (جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابل میں جملہ ثانیہ  
میں جزء) نہیں ہے تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابل میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں  
ہے لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر ختمی ہو گیا اور اس سے جملہ اولی کا ختمی ہوا لازم آئے گا اس لئے  
کہ جملہ اولی جملہ ثانیہ سے صرف متناهی مقدار میں زائد ہے اور جو کسی متناهی سے متناهی مقدار  
میں زائد ہو وہ بالمتناهی متناهی ہوتا ہے۔

تشریح: زمین مشہور الخ اس لیے چڑ سے بحث کا مقصد بظان شلسل ہے شلسل کے بظان پر  
برہان تخلیق کے ساتھ ہونے والے قائم کر دیے گئے ہیں لیکن ان تمام میں برہان قضیۃ انتہائی مشہور ہے۔  
برہان تخلیق یہ ہے کہ تم معلولِ اخیر سے الی غیر انتہای ایک مجموعہ فرض کرو اب یہ بات بھی جن نشین رکنا  
ضروری ہے کہ شلسل غیر متناهی چیزوں کے ایسے طور پر بالشلل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں سابق  
اپنے لاحق یعنی واحد کے لئے علت ہو۔

اب جس نسخ پر ہم نے بات کرنی ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر اب ختم ہونے والا ہے  
جب ختم ہوا تو صبر کے وقت کا وجود ظہر کے معدوم ہونے پر دلیل ہے اور یہ ظہر کا معدوم ہونا علت ہے صبر

کے لئے اسی طرح پر سوں گزشتہ موجود ہو کر معدوم ہونے سے کل گزشتہ کا وجود اور کل گزشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکور مثالوں میں عہد و عمر کے لئے اور مصرعہ طرب سے لئے اور پر سوں کا دن کل گزشتہ کے لئے اور کل گزشتہ آج کے لئے ملحق ہے اور آج کا دن کل گزشتہ کا مطلق ہے۔ تو اس تمہید کے بعد برصغیر قطیف کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر خدائی چیزوں کا باطنی موجود ہو نہ ممکن ہو تو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہر مطلق اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف ملحق و مطلق کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہو مثال ملاحظہ ہوں لیکن وہ ایسے لامتناہی سلسلے ناممکن ہیں ہذا تسلسل کا وجود بھی باطل اور ناممکن ہے۔



مثال مذکورہ میں سلسلہ اولیٰ کی ابتداء مطلق اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے جس کے لئے ملحق گزشتہ کل ہے۔ اور اس کے لئے صفت پرسوں کا دن ہے آج اسی طرح یہ سلسلہ لا الی نہاید تک پہنچا ہے تو سلسلہ اولیٰ کے اندر سلسلہ ثانیہ موجود ہے اور سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہے اور سلسلہ اولیٰ مکمل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے۔ اب دونوں کا اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے جزء اول یعنی آج کو سلسلہ ثانیہ کے جزء اول کل کے مقابلہ میں لائیں۔ تو سلسلہ اولیٰ اور سلسلہ ثانیہ اگر آپس میں برابر ہو جائے تو محال لازم آئے گا کیونکہ سلسلہ اولیٰ کل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے اور جزء کا کل کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے کم ہے تو یہ کی متناہی ہے تو جو چیز خدائی طور پر کم ہو وہ خدائی ہوتا ہے اور جس سے کم ہو وہ بھی خدائی ہوتا ہے لہذا سلسلہ ثانیہ جو بقدر المتعاضی کم ہے وہ بھی خدائی اور سلسلہ اولیٰ جو بقدر المتعاضی زیادہ ہے وہ بھی خدائی ہے تو مذکورہ طریقوں پر دو سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن تھا امور غیر خدائی کا سرب ملل میں وجود ماننے کی وجہ سے تو امور غیر خدائیہ کا باطنی وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکنات کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ غیر خدائی تسنیم کرنے کی صورت میں ہم اس میں برائے خلیق جادہ کر کے اس خدائی ثابت کر دیں گے۔



﴿وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض لأنه  
بشطح بانقطاع الزعم فلا يرد النقيض بمرايب العدد بأن تطبق جملتان أحدهما من  
الراسد لا إلى النهاية والثانية من الاثنين لا إلى النهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدورات  
لأن الأولى أكثر من الثانية مع لانساهما وذلك لأن معنى لانساهما الاعتماد  
والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور قوله آخر لا بمعنى أن مالا لها  
بذلك يدخل في الوجود لأنه محال﴾۔

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود (خارجی) کے اندر آجائیں نہ کہ ان  
چیزوں میں جو خالص دہی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں ہم کے متناهی ہونے سے متناهی ہو جائیں گی  
لہذا مراتب عدد کے ذریعے (یعنی تطبیق پر) نقض وارد نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کہ اپنے دو جملوں  
کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناهی ہو اور دوسرا اثنین  
سے شروع ہو کر غیر متناهی ہو اور نہ ہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعے نقض وارد ہوگا  
کہ کوئی راز ہے چاہے سے باوجود یہ کہ دونوں غیر متناهی ہیں اور یہ (نقض کا وارد نہ ہونا) اس لئے  
ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناهی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی  
حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے (عددی یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جاسکے  
یہ مطلب نہیں کہ غیر متناهی (اعداد یا معلومات اور مقدورات الہیہ) وجود خارجی میں داخل ہیں اس  
لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح: یہ برہان حقیقی پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات  
الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناهی ہونا ایک اعمالی مسئلہ ہے لیکن اگر برہان نقضی کو درست مان لیا جائے تو  
ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناهی ہونا لازم آجیگا جو مخالف اجراء ہے  
اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناهی سلسلہ واحد سے فرض کیا  
جائے اور دوسرا غیر متناهی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے  
کہ سلسلہ چابی کی پہلی اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ اولی کی پہلی اکائی کو اور چابی کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں

اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کی تیسری اکائی کو لایا جائے علیٰ ہذا اظہار یہ ممکن جاری رکھ جائے اس طرح :

سلسلہ اولیٰ      ۱   ۲   ۳   ۴   ۵   ۶   ۷   ۸   ۹   ۱۰   ۱۱   ۱۲   ۱۳   ۱۴   ۱۵   ۱۶   ۱۷   ۱۸   ۱۹   ۲۰  
سلسلہ ثانیہ      ۱   ۲   ۳   ۴   ۵   ۶   ۷   ۸   ۹   ۱۰   ۱۱   ۱۲   ۱۳   ۱۴   ۱۵   ۱۶   ۱۷   ۱۸   ۱۹   ۲۰

اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں ؟ مگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبدا میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متاخر ہونا لازم آئے گا اور اس کے متاخر ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متاخر ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متاخر مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متاخر سے متاخر مقدار میں زائد ہو وہ بھی متاخر ہوتا ہے پہلا سلسلہ اولیٰ بھی متاخر ہو گیا۔

اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ میں بھی یہاں تطبیق چاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الہیہ مقدورات الہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدورات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کی سب اس کی زیر قدرت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معصوم ہے مگر مقدور نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم امکان لازم آتا ہے حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے اسی طرح عبادات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں تو ثابت ہو گیا کہ مصورات باری مقدورات باری سے زائد ہیں اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم مصورات غیر متاخرہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متاخرہ کا فرض کرتے ہیں اور

پہنچتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدار موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو  
 نامیاتی مقدمات اور زائد یعنی مقدمات کا برابر ہونا لازم آئے گا پھر اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی  
 مقدمات کا ختمی ہونا لازم آئے گا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات سلسلہ ثانیہ یعنی مقدمات متناہیہ سے  
 ختمی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی ختمی سے ختمی مقدار میں زائد ہو دوہمی ختمی ہوتا ہے۔ اس لئے  
 معلومات کا بھی ختمی ہونا لازم آئے گا۔ مصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور  
 معلومات الہیہ اور مقدمات الہیہ کا ختمی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف انداز ہے شاعر نے اپنے قول ”  
 والطبیعی العا ہجری لہما دخل جمع الوجود“ سے اسی شبہ مذکور کا جواب دیا ہے جواب کا ماحصل  
 یہ ہے کہ برہان تطبیق اس امر غیر متناہیہ میں جہزی ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ اسور وہمہ اور  
 اسور اشبار یہ میں جہزی نہیں ہوگی کیونکہ قوت وابہ ختمی ہونے کی وجہ سے اسور غیر متناہیہ کا اقتضائ نہیں کر  
 سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انطباع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدمات الہیہ کے ذریعہ  
 اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا۔ جس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدمات الہیہ کے غیر ختمی ہونے کا یہ  
 مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر ختمی شکل میں بافضل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر ختمی ہونے کا مطلب صرف  
 اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جائے کہ جس کے اوپر مزید تصور نہ کیا جاسکے یعنی جتنے انفراد  
 وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو ختمی ہوں گے اور جس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا  
 امکان ہوگا۔ ہاں تطبیق جملہ فی الواقع یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجزاء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصل  
 کھدائے ہیں۔ لہذا معلومات ملخ یہ معلومات و مقدمات کے ذریعہ ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی  
 ہم اوپر مفصل ذکر کئے ہیں۔ لہذا معدسہ الملخ یہ مراتب اعداد و معلومات و مقدمات کے اربعہ اعتراض  
 وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذریعہ۔ (۲) ذہنیہ۔ موجودات خارجیہ، موجودات ہیں جو خارج  
 میں موجود ہوں اور موجودات ذہنیہ وہ ہیں جو صرف ذہن میں ہوں مگر موجودات ذہنیہ کی دو قسمیں ہیں  
 اول، ذاتی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور حقیقی ہونا ان کو موجودات ذہنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے۔

اوم دو من کا تصور ذہن میں ہو اور یہ تصور بالکل وہی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا ثبوت نہ ہو اس کو سوچو رت ذمہ دہم کہہ سکتے ہیں تو سچ بات یہ ہے کہ یہ ان تخلیق ان تین قسموں میں سے صرف موجودات خارجہ میں جاری ہو سکتا ہے البتہ میں نہیں۔

﴿الواحد یعنی ان مصالح العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان اشعاع المشار اليه بقوله تعالى لو كان لهما آلهة الا الله لعبدنا وتقربه انه لو امكن الهان لامكن بينهما تعبدان بان يربدا احدهما محر كة زيد والاخر مسكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين ارادة اثنين بل بين امر اثنين وج واحد ان يحصل الامر ان فيجتمع العبدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امرية الحدوث والامكان تعالیه من فاشية الاحتياج لما تعدد مستلزم لا يمكن التمايع المستلزم للمحال، فيكون محالاً لهذا التفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدور على مخالفة الآخر لزم عجزه وان لم يلزم عجز الآخر﴾

ترجمہ۔ (صانع عالم دو واحد ہے، جو واحد ہے جتنی مصالح عالم واحد ہے اور یہ بات ممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے طور کسی پر صادق نہ آئے اور ممکن کے درمیان اس مفہوم میں مشہور دیکھ رہا ہوں کہ جس کی طرف ہادی توح کے قول "لو كان لهما الهة لا الله نفسا" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تفرق باقی طور ممکن ہو گا کہ ایک ذیہ کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا ذیہ کے سمون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور ان میں دوسرے میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجزائے ضد ہیں لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی تو ایک صانع کا جائز ہونا لازم آئے گا اور نہ جز ہونا حدوث و امکان کی درست ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شرط ہے نہیں

تعدد مستلزم ہے اس امکان تفریع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا (تعدد بھی) محال ہو گا۔ یہ تفصیل ہے  
(برہان تفریع کی) اس تقریر کی جڑوں بیان کی جاتی ہے کہ وہ دونوں میں ایک اُمر دوسرے کی متعلقہ  
ہر حال میں ہو گا تو اس کا جائز ہونا لازم آئے گا اور اگر قائل ہو گا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

تشریح: الواحد یہاں سے صفات باری تعالیٰ کا بحث شروع ہو رہا ہے۔ صفات تو بہت زیادہ ہیں  
لیکن ان صفات میں سب سے اہل صفت وہ الواحد ہے تو شارع رحمہ اللہ علیہ نے کہا کہ بعضی من  
الصالح واحد اور ائمہ کیا اس بات کی جانب چونکہ پہلے بتایا گیا کہ الصالح حادث ولایہ تکلیف  
محدث من صالح تو فرمایا واحد۔

امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ  
کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں اس اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہو گا  
دوسرے معنی یہ کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو واجب الوجود ہونے کو مبدأ وجود اور قائم ممکنات  
کا صانع ہونے میں اس کا شریک ہو اور صاعلی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حرقۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا کہ اللہ  
کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا علیٰ غوی نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ  
سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ حد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس قول پر بعض لوگوں نے تنبیہ کی ہے کہ  
اس سے تو باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر معدود ذاتی ہے اور ہر ذاتی  
ہو یا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالحد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم  
آئے گا ۴۹

جواب: باری تعالیٰ کے غیر ذاتی ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت  
ہے کیونکہ وہ تو صرف شریک ہے صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کو معدودات میں داخل کرنا ہے اولیٰ ہے اور  
اشعری رحمۃ اللہ کی بات کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالذات یا واحد بالجنس نہیں جس کے تحت  
بہت سارے افراد ہوں۔ اعتراضی وارد ہے کہ الواحد صفت ہے اور موصوف آپ نے لکھا کہ الصانع تو یہ  
تو مرکب جسمانی بن گیا جو کہ مرکب غیر منفید کا فیک قسم ہے اور حادراً مقصود تو یہاں اختیار دینا ہے اور مرکب  
غیر منفید میں اخبار نہیں ہوتا جس طرح صاحبِ نحو میر فرماتے ہیں مرکب غیر منفید آن است کہ چنانچہ فاکل

ہاں سکوت کندہ سمیع رہنبر ہے یا علیہ معلوم نہ شود۔ تو چار مقصود اخبر ہے اور آپ نے اخبار لکھی مانی ہے؟  
جواب: یہ مرکب تو ملکی یہاں منزل ہے اس تاویل پر ای ان صابغ العالم واحد۔

ان بعد صدف الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ واحد اور فانی بعد میں کہ صابغ واحد ہے تو صابغ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیت پر دلالت کرے اور ان کے نیچے جزئیات ہوں گے حاتمہ صابغ لاشریک کے کوئی بھی جزئیات نہیں؟

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ صابغ اگرچہ اپنے معنی کے اعتبار سے اس بات کا متقاضی ہے کہ اس میں بخیر ہو لیکن مقصود واحد لاشریک ہے۔

والسبحہ وہی ذلک جب المفہور کہا تو اشارہ کیے کہ اولیٰ توحید باری تعالیٰ پر کثیر ہیں لیکن سب سے اہم اور ارفع و بلیغ وہ برہان امتحان ہے۔ دریں برہان امتحان کا اثبات قرآن مجید کے آیت ”تَسُبِّحُ الْمَلٰٓئِکَةُ بِحَمْدِ اللّٰهِ الْعَلِیِّ“ سے کیا گیا ہے اگر مذکور آیت کے ساتھ کوئی ذات شریک ہو جائے تو فساد آئے گا اس برہان امتحان کے لئے کچھ شرکاء ہیں۔

(۱) اگر تم مثلاً دو معبود فرض کرتے دو دونوں واجب ہوں گے اگر ایک واجب اور دوسرا ممکن۔ دوسرا مستحکم ہو تو اس میں ایک کا محض لازم آئے گا لہذا امتحان ثابت نہیں ہو گا لہذا امتحان کے لئے دونوں معبودوں کا واجب ہونا ضروری ہے۔ (۲) جس امر میں امتحان واقع ہو۔ ممکن فی نفسه ہو گا یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے۔

(۳) جب دو معبود فرض کرتے ہو تو ان کے ارادے کا نہ نہ واحد ہو۔ تو اگر اللہ کے سوا تم معبود فرض کرتے ہو مثلاً تم از کم دو معبود کا دو ہے تو دونوں واجب ہوں گے تو ان میں ایک احمد کے حرکت اور دوسرا احمد کے سکون کا لفظ صادر کرتے ہے جبکہ احمد کا سکون اور حرکت دونوں امر ممکن ہیں تو ایک صابغ کا ارادہ حرکت اور دوسرے کا ارادہ سکون بھی ممکن ہے اسی کا نام امتحان اور اگر کو ہے اسی وقت ممکنہ احتمالات اس کے پہلا احتمال یہ کہ دونوں کی مراد چھٹی احمد حرکت اور سکون دونوں کرے اور یہ احتمال چھٹین ہے جو کہ محال ہے دوسری صورت یہ کہ دونوں میں سے کسی ایک کی بھی مراد چوٹی نہ ہو یعنی احمد نے حرکت کرنے اور نہ سکون۔ یہ ارتقاء چھٹین ہے اور یہ بھی محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد چوٹی ہو دوسرے کی

نہ ہو تو دونوں میں جس کی مراد چرخی نہ ہوئی وہ عاجز ہوا اور عاجز ہونا علامت امکان و حدوث ہے اور امکان و حدوث والا صانع عالم نہیں بن سکتا تو ایک ہی صانع ہوا دو صانع ہونا باطل ہے برہان قائل کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" یہ قیاس اشتباکی ہے تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کا نقیض ہوگا۔ شکل یوں ہوگی "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ (مقدم) لَفَسَدَتَا (تالی) لَكِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ" (نقیض تالی کا استثناء) نتیجہ فاسد ممکن فیہما آلہۃ الا اللہ (یہ نتیجہ ہے)۔

﴿وَمَا أَذْكُرْنَا بِمَنْعِ مَا يُنَالِ اِنَّهُ يَجُوزُ اِنْ يَشَاءُ مِنْ شَيْءٍ لَّيُصْلِحَ لَوْ اَنْ تَكُونَ الْمَخَالِقَةُ وَالْمَخَالِقَةُ شَيْءٌ مُمْكِنٌ لَا يَمْنَعُهَا الْحَوَالُ اَوْ اَنْ يَمْنَعَ اَجْمَاعُ الْاَوْدَاجِ كَمَا وَاَدَّ الْوَاحِدُ حَرَكَةً زَيْدٌ وَسَكُونَةً مَعًا﴾۔

ترجمہ: اور (برہان قائل کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اختلافات دخی ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں (صانع) بغیر نتائج کے باہم اتفاق کر لیں یا ان کے درمیان نتائج اور اختلاف محال مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی (صانع) کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)۔

تشریح: وصفاً ذکرنا بمنع ما یُنَالِ بطبع شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض یہاں پر یہ ہے کہ اس سے پہلے برہان التناقض میں بحث کی گئی اس کے ساتھ کچھ اعتراضات خود بخود دخی ہو جاتے ہیں دو یہ ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عالم میں دو الٰہ ہوں اور اس بات پر شکی ہوں کہ مثلاً زید حرکت کرے یا ساکن رہے تو نتائج خود فکر کی صورت ہی پیدا نہ ہوں اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ اجتماع الٰہدین لازم آئے گا اور نہ اور تقاریر ضدین اور نہ دونوں میں سے ایک کی بغض؟ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب مائل میں لاممکن منہما تصانع سے خود بخود دخی ہو جاتا ہے کہ ہم تو امکان التناقض کی بات کرتے ہیں اتفاق کی طرح حالات بھی ممکن ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کسی نے اعتراض کیا کہ اللہ دو ہوں تو قرائع نہ ہو اور غایت بھی نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں اجتماع ضدین یا ارتقاہ ضدین یا دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آتا ہے وہ بھی محال ہے لہذا قرائع محال ہے لہذا ارتقاہ کی بات حق چھوڑ دینی چاہئے؟ تو شارح نے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ماقبل عبارت میں کہ لان کھلا مسہما فی نفسہ امر ممکن کہ امر تو پہلے یہ ثابت کیے ہیں کہ یہ ایک امر ممکن ہے لہذا ارتقاہ ممکن ہوا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کے ساتھ دو ارادوں کا جمع ہونا محال ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں ایک وقت میں حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا دل اس کے سکون کا ارادہ کرے ایک انسان کے مطلق دو ارادے کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب ماقبل عبارت الا لا تضاد بین الارادین کے ساتھ مکرر کیا، یعنی دو ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو اس لئے کہ دونوں ارادوں کا محل ایک نہیں بلکہ ارادہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محل دوسرا صانع ہے ہاں تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں میں ہے یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔ دو ارادوں کو جمع کرنا محال نہیں البتہ دو مرادوں کو ایک جگہ جمع کرنا محال ہے کہ ایک انسان ایک ہی وقت میں حرکت اور سکون دونوں کرے۔

﴿وَأَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ لِهَيْبِهِ أَكْهَدُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ حُجَّةُ الْقَاعِيَةِ وَالْعَلَاظِمَةُ عَادِيَةٌ عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابِ لَأَنَّ الْعَادَةَ جَوَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانِعِ وَالتَّغَالِبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ التَّحَاكُمِ عَلَى مَا نُظِرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾

ترجمہ: اور جانتا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لَوْ كَانَ لِهَيْبِهِ أَكْهَدُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ حُجَّةُ الْقَاعِيَةِ" حجت اقامہ ہے اور (مقدم و ثانی کے درمیان) غلازمہ بادی ہے جیسا کہ یکساں دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت قرائع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی خوشی ہونے کی عادت طبعی آری ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" میں اشارہ کیا گیا ہے۔



تشریح: مہارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس سمجھائی ہے جس میں نال کے بطلان کا سمجھنا کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے قیاس کی شکل میں بنتی ہے "لو كان ليهما آلهة الا الله لقد تناحنا لكن الله باطل لا المقدم مغلط" یعنی اگر متعدد الہ ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد رون ہوتا مگر نالی جی فساد کا رد لیا ہوا باطل اور مستحکم ہے پس مقدم یعنی تعدد آلہ بھی باطل اور مستحکم ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کے بطلان پر براہان قطعی ہے، جو قطعی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے یا حجت اقامی ہے جو مفید ظن ہو سکتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی مساحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الہ کی نفی پر براہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقامی قرار دے رہے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا براہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے والمشهور لمسی ثالث بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ لو كان ليهما آلهة الا الله لقد تناحنا اپنے مشغول و مہارت کے اعتبار سے حجت اقامی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد الہ کی نفی پر براہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام ناکام نہیں کیا جاسکتا۔

والسلامة عبادۃ الخ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقامی ہونے کی دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آلہ اور نالی یعنی فساد کے درمیان ملازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد آلہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے بلکہ یہ ملازمہ اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آتی ہے کہ جہاں دو ایک سے دو ہو جائیں تو عادتاً ان میں باہمی کھردراؤ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور بد نظمی پیدا ہوتی گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادتاً ملازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہ اور فساد کے درمیان ملازم ہو گا مگر یہ ملازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد آلہ ہوں۔ اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بد نظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد آلہ اور فساد کے درمیان ملازم قطعی نہیں بلکہ جی بر عادت ہونے کے سبب قطعی ہے تو آیت مذکورہ تعدد آلہ

کی نفی پر جنت قلمی نہیں ہوگی بلکہ جنت اقلی ہو کر مفید بنی ہوگی۔

علیٰ ما هو الاطلاق بالخطایات الخ خطایات سے مراد وہ باتیں ہیں جن سے غالباً گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب عام سے ملے گا اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے منہ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اسی عام پر قیاس خطابی عامہ الناس کے حق میں بہ نسبت بہان کے زیادہ قطع بخش ہے کیونکہ اس کے مقدمات عامہ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جبکہ اس کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا اس قیاس کو قیاس خطابی کہتے ہیں جب یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عام سے اپنے ملے گا اور قیاس سے اپنے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہن میں رائج ہوں۔

علیٰ ما اشہر الہ الخ پوری آیت اس طرح ہے ما اشہر الہ من ولد وما کان معہ من الہ اذا للہب کل الہ بما حین ولعل بعضہم علی بعض۔ آیت کا ترجمہ یہ ہے تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنایا اور نہ اس کے ساتھ کوئی اللہ ہے اس وقت تو ہر اللہ اپنی بیانی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھتا دیتا۔

﴿وَالَا تَنَالُوا الْفُسَادَ بِالْفِصْلِ اِیْ عُرْوَجْهُمَا مِنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمَشَاهِدِ لِمَجْرَدِ التَّعْقُدِ لَا يَسْتَمُوْهُ لِحُجُوْزِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی هٰذَا النِّظَامِ وَالْاَرْبَعُ مَكَانُ الْفُسَادِ فَلَا لِهٰلِ عَلٰی اِنْفِاقِهِ بَلِ النَّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَرَفِ الْمُسْتَوَاتِ وَوَلِیْعَ هٰذَا النِّظَامِ لِهٰیْکُوْنُ مِمَّا لَا مَحَالَةَ﴾  
ترجمہ: اور نہ (فساد سے) فساد یا فتنہ یعنی (زمین و آسمان) دونوں کا اس موجود نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اللہ کی ممکن ہونے کی وجہ سے ممکن تعداد اس کو مستحکم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے متغی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصیرین آیتوں کے پیٹھ دیتے جاتے اور اس نظام کو ختم کر دیتے جاتے۔

تشریح: والا فان اربعہ الخ یہاں اس بات کا بیان ہے کہ تعدد آمد کی نفی یہ جنت اقلی اور تلازم طاری ہے اور اگر تم اس کو دلیل قلمی اور تلازم قلمی لیتے ہو تو دلیل تمام نہیں ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس ویسے

کو آتی اور اس ملازمہ کو عادی لے لو اگر قصی لیتے ہو تو اس میں کچھ افکالات پیش آئیں گے اگر آپ فساد بفعل تہتے ہو تو ٹھیک نہیں کیونکہ تعدد میں تو عقاق کا بھی مکان ہے جیسا کہ افسانہ کا۔ یعنی ممکن ہے کہ اللہ متعذر ہو اور آپس میں متعلق ہوں اور اگر آپ امکان فساد نہیں دیکھتے تو وہ تو ویسے بھی عالم میں موجود ہے اور ضرور صریح اس پر راہ ہیں۔ لہذا امکان فساد کا تعلق تو تعدد سے نہیں وہ تو ہر حال میں موجود ہے غلام یہ ہوا کہ اگر آپ دلیل آتی اور ملازم عادی لیتے ہو تو یہ اعتراضات وارد نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

﴿ لا یقتضی الملازمة قطعية والحدود بفسادها عدم نکولها بمعنی الہ لو فرض صانعان لا ممکن بیہما تصانیع فی الالعال کلہما فلم یکن احدهما صانعا فلم یوجد مفسوع لانا نقول امکان التماثل لا یستلزم الا عدم تعدد التصانیع وهو لا یستلزم انتفاء المصنوع علی الہ یرد منع الملازمة ان اورد علم التکون بالفعل ومع انتفاء التلازم ان اورد بالامکان﴾۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کی جائے کہ ملازم قطعاً ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا نکلنا اور موجود نہ ہونا ہے یاں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں ترغیب نہیں ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم نہیں گئے کہ امکان تعلق صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے حالانکہ اس کے اگر عدم نکلنا بالفعل مراد ہے تو ملازم کا تسلیم نہ ہونا اور اگر عدم نکلنے سے ہلا مکان مراد ہے تو انتفاء ملازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

تشریح: لا یقتضی الملازمة قطعاً منع "معرض کہتا ہے کہ تم "لو تخیل فیہما اللہ" مانع میں دلیل انتقادی لیتے ہو تو اس کے بجائے برحان قطعی لے لو اور کہا گیا کہ برحان قطعی ٹھیک نہیں کیونکہ فساد سے یا فساد بفعل مراد ہے یا امکان فساد مراد ہے اور دونوں باطل ہیں لیکن اب معرض پہنچا ہے کہ ان دونوں کے بجائے ایک تیسرا چر لے وہ عدم نکلنا ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد احد ہوتے تو زمین اور آسمان میں فساد ہوتا یعنی ان کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا لیکن لازم اور باطلی یعنی زمین و آسمان کا نکلنا اور موجود نہ ہونا باطل ہے جس اسی طرح اہل علم اور مقدم یعنی تعدد اللہ بھی باطل ہے اور وہ اس طرح اگر دواہد ہوں تو ایک

ہی کے وجود کا حکم کرے گا اور ایک عدم کا تو یاد دہانی کی حکم کی قیام ہوگی تو جہاں قطعیتیں اور اگر ردوں کی حکم کی قیام نہ ہو تو امتناع قطعیتیں اور اگر ایک کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور دوسرے کا نہیں تو اس صورت میں ایک الہ دوسرے کو کام کرنے کیلئے چھوڑے گا نہیں لہذا علم کا وجود ہی نہ ہوگا یہی معنی ہے عدم ممکن کا۔

لہذا لفظ اولیٰ الخ یہ جواب ہے سہلہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جہاں اوقات درست ہے لہذا صانع امکان قانع کو مستلزم ہے مگر یہ امکان قانع صرف اور صرف خدا صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے کسی بھی مخلوق کے نہ ہائے ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ غناء مصنوع کے لئے قانع کا وقوع ضروری ہے جبکہ یہاں صرف امکان قانع ہے وقوع نہیں اور ہر ممکن کا قانع ہونا ضروری نہیں۔ وھولا معلوم یعنی امکان قانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق ہو جائے یہ اس صورت میں کہ ضمیر کا مرنی امکان قانع ہو اور اگر ضمیر کا مرنی عدم خدا صانع ہوتا تو مطلب یہ ہوگا کہ عدم خدا صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں۔ علیٰ اندہ مورد منع الملازمہ مطلب یہ ہے کہ اگر آپ دلیل قطعی لے کر خدا یعنی عدم ممکن لے لیں تو عدم ممکن سے اگر عدم ممکن بالفضل مراد ہو تو اس صورت میں تعدد الہ جو مقدم ہے اور فساد بالحق الہ کو رد جاتی ہے کے درمیان ملازم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ قانع ممکن ہے مگر امکان قانع کے ساتھ امکان اتفاق بھی ہے اور اگر فساد سے فساد عدم ممکن بالامکان مراد ہے تو اس صورت میں مقدم اور تاہی میں ملازم تو تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم ممکن کے امکان کا منطقی ہونا تسلیم نہیں کیونکہ انصاف سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر فساد سے عدم ممکن مراد لیں جائے تو دلیل نام نہ ہوگی لہذا دلیل اتفاقی ہے قطعی نہیں اور ملازمہ عاری ہے۔

فلان قبل مقتضی کلمۃ توافقاء الثانی فی المعانی بسبب انتفاء الاول فلا یفید  
الا الدلالة علی ان انتفاء الفساد فی الزمان المعانی بسبب انتفاء التعدد فلنا علم  
ہذا بحسب اصل اللغة لکن قد یستعمل للاستدلال بالانتفاء الجزاء علی انتفاء الشرط  
من غیر دلالة علی تعین زمان کما فی قولنا لو کن العالم قديما لکان غیر متطہر  
والا یتمن هذا القییل وقت یشتبه علی بعض الالہان احد الاستعمالین بما عر لبقع  
الخط

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف و کا مقصود اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب جانی (جزاء) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جاتا ہے پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا قعود کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم نہیں کہے ہاں! یہ اصل علت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض اوقات انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ دار سے قول "لو كان العالم قديماً لكان غير متغير" میں اور یہ آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دلائل کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتہار ہوتا ہے جس سے گمراہی واقع ہوتی ہے۔

تشریح: یہاں پر مشاعر کا مقصود ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آیت "لو كان لهما آلهة" میں لَوْ حرف شرط ہے جو نحو میں کے جان کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں جانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے کوئی کہے "لو جئتس لا حرم منك" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا: کرہ کرتا اس کا صاف مطلب یہی ہو کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری حُرمت سے ماضی میں تمہارا کرہ نہیں ہوا اس لحاظ سے آیت لو كان لهما آلهة کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد آہد ہوتے تو نہ وہاں متعدد آہد نہیں ہتے جس کے سبب نہ انہیں ہوا تو آیت میں حرف لَوْ قعود آہد کے معنی ہو سنے کے سبب ماضی میں فساد کے معنی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انتفاء فساد پر لَوْ قعود دلیل ہوا خود انتفاء قعود پر کوئی دلیل نہیں جبکہ مقصود قعود آہد کی نفی پر دلیل قائم کرتا ہے گویا اعتراض کے دو جز ہیں ایک یہ کہ لو انتفاء اول کے سبب انتفاء جانی پر دلالت کرتا ہے دوسرے یہ کہ ماضی میں جانی کے معنی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دو جزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف لَوْ کا اصلی اور واقعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا لیکن بعض دلائل کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے دراصل ہر ایک اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ متعین نہیں ہوتا مثلاً ہمارا قول "لو كان العالم قديماً لكان غير متغير" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا اس کا حاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ خیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں جانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے۔ اول یعنی قدیم ہو

سنے کی نفی پر ہی مروج آیت میں حرفِ اعتقاد جالی سے اعتقادِ اول پر استوار کرنے کے لئے ہے اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد واقعہ ہوئے تو تضاد ہوتا لیکن قیاس نہیں ہوا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آجہ نہیں ہیں۔ حاصلِ جواب یہ کہ اہلِ معنی اور سہ اور معنی مستعمل تھے اور سہ اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو حکا ہو جاتا ہے۔

﴿الْقَدِيمَ هَذَا مُصَرِّحٌ بِمَا عَلِمَ النَّبِيُّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَكُونَ إِلَّا قَدِيمًا أَيْ لَا ابْتِدَاءَ لَوْ جُودُهُ إِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُورًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ اضْوَورَةً حَتَّى وَقَعَ فِي كَلَامِ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيمَ مَتَرَادِفَانِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغْيِيرِ الْمَعْنَى مِنْ وَالْمَا الْكَلَامِ فِي السَّمَاءِ بِحَسَبِ الْفَصْدِ قَدْ بَعَثَهُمْ عَلَى أَنْ الْقَدِيمَ أَعْلَى مِنَ الْوَاجِبِ لِصَدَقَهُ عَلَى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَإِنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا وَلَا اسْتِحَالَةٍ لِي تَعْدَدُ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةَ وَالْمَا الْمُسْتَحِيلِ تَعْدَدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيمَةَ﴾۔

ترجمہ: (حدث عالم) قدیم ہے یہ مراد ہے ان بات کی جو (اس سے پہلے) التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہر گز معنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر دو حادثات معنی مسبوکی بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد ہوتا) یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (ذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف صدائق کے اعتبار سے (دونوں کی) تبادلی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے واسطے ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی احتمال نہیں محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تقریح: قولہ القدیم الیع بحث یہ ہے کہ قدیم کیسے اللہ کا اسمِ صلی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اسمِ صلی میں قدیم کا لفظ نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم بھی حقدم ہے قرآن مجید میں قدیم خلفِ جبوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ "حَتَّى تَخَافَ أَنْ تُلْقُوا جُودَ الْقَدِيمِ" یا "هَذَا الْفَلَكُ قَدِيمٌ" اور علماء کہتے ہیں کہ قدیم میں نردِ مطلق اور فردِ کمال صرف اللہ جل جلالہ کی ذات ہے اور صرف اللہ کے لئے استعمال ہوتا

ضروری ہے مشہور امامائے حنفی جو کہ حدیث میں وارد ہیں وہ بخلاف ہیں بعض علماء نے اس کے خلاف بھی بتائے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اند کے لئے صفت قدیم کا ثبوت لغو استدراک ہے کیوں کہ جب آپ نے کہا کہ والسُّنَنُ لِلْجَمِيعِ الْعَالِمِہِوَ لِّلّٰہِ لَعَلٰی تَوَاسَّی سَے قدیم کا تخم معلوم ہوا اب کیوں تصریح کرتے ہو؟ جواب: یہ تصریح بما علم الزنا ہے اگرچہ پہلے اس سے ذکر ہوا لیکن اب صراحۃً ذکر کرنے کا غائدہ بھی ہے کہ اذعان تین قسم کے ہیں ذکی، سراسر، غبی۔ تو ذکی نے پہلے معلوم کیا لیکن اب جو تصریح ہو رہی ہے یہ متوسط اور غبی کے لئے۔

الافواجب النسخ یہاں سے تصریح اعتراضی بیان کیا جا رہا ہے کہ لفظ اللہ کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے کیونکہ جو ذات واجب الوجود ہو گا لازمی ہے کہ وہ قدیم ہوگا کیونکہ حادث واجب الوجود نہیں ہو سکتا ہے۔

ای لا یشک فی الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعتراض ہیں۔ (۱) پہلا عرض قدیم کی تعریف ہے۔ (۲) دوسرا عرض وہ ہے فاسد کے مذہب پر قولہ لا ابتداء لوجود یہ تعریف ہے قدیم کا کہ جس کے وجود کے لئے کوئی ابتداء نہ ہو اور فاسد کے مذہب کی بھی تردید ہے کہ فاسد کہتے ہیں قدیم کی وہ جنہیں ہیں۔ قدیم ذاتی، قدیم زانی، قر شاری نے فرمایا کہ یہاں ہمارا مطلوب مذہب متکلمین ہے نہ کہ فاسد کا مذہب تو فرمایا کہ قدیم وہ ہے جس کی ابتداء نہ ہو۔

ذلکو ممکن مسہولاً الخ یہاں پر ایک تو حادث کی تفسیر قصور ہے کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم اور اور وہ ہے مٹا سزا پر دو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب بھی قصور ہے وہ یہ ہے کہ واجب الوجود کی تعریف سے قدیم کیسے معلوم ہوا تو جواب یہ ہے کہ اگر واجب الوجود قدیم نہ ہو تو بحر حادث ہو کر اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا تو واجب الوجود کے ساتھ قدیم کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

حسب و علی علی کلام بعضہم الخ اشارہ ہے کہ واجب اور قدیم کا قیوم اخلاقی ہے کہ بعض لوگوں نے یہ دونوں الفاظ آپس میں مترادف قرار دیئے ہیں لیکن یہ قول شارح کے ہاں پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی تردید کی لکنہ لہم بمستقیم کے ساتھ اور فرمایا کہ دونوں کا مفہوم جدا ہے قدیم کہتے ہیں حال ابتداء نہ

اور واجب کہتے ہیں ماحکون وجودہ من ذلہ کہ تو کہا کہ اس میں تساوی ہے، بحیثیت صدق کے۔  
والصفا الکلام النج شارح فرماتے ہیں کہ تراویق کی بات ٹھیک نہیں ہے لیکن بحث یہ ہے کہ واجب  
اور قدیم میں صدق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہ تو شان بعضہم ذہب واسے اختلاف مطرک کی طرف  
اشارہ ہے، مجہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے قدیم عام ہے وہ  
ذات واجب اور صفات واجب دونوں پر صادق آتا ہے یعنی اللہ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں جبکہ  
واجب صرف باری تعالیٰ پر صادق ہے صفات باری تعالیٰ پر نہیں کیونکہ اگر ذات باری تعالیٰ کی خیر صفات  
باری تعالیٰ بھی واجب ہو جائیں تو وجہ نہ کا تعدد لازم ہو جائے گا جو کہ توحید کے متصادم ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کلام امام حمید الدین الطبریزی ومن بعدہ تصریح  
بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على أن كل ما هو قسيم فهو  
واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه ليجتاز في وجوده  
التي مخصوص ليهكون محله اذلا يعني بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بالاجداد شئ  
آخر (۱)۔

ترجمہ: اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین طبریزی اور ان کے قسمن کے کلام میں اس  
بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں، اور ان لوگوں نے اس  
بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذات ہی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو  
اس کا عدم لیکن بالذات چیز ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی شخص در مرتبہ کا محتاج ہوگی اور حادث  
ہوگی اس لئے کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے  
وازیہ ہو۔

تخریج: وفی کلام المتأخرین النج یہاں سے شارح کا مقصود واجب اور قدیم کے سلسلے میں ایک  
تیسرا مذہب بیان کرنا ہے جو کہ حمید الدین الطبریزی رحمہ اللہ (۱) کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات

(۱) آپ کا چہرہ ۱۲ م علی بن مرہ بن علی حمید الدین الطبریزی البخاری لکھی ہیں۔ آپ ۶۶۷ ہجری کو وفات پا



اور صفت دونوں قدیم بھی ہیں۔ اور واجب بھی۔ وہ فرماتے ہیں کہ وجہ اور قدیم دونوں ایک چیز ہے جس طرح باطن اور انسان ہے کل انسانی باطن اور کل باطنی انسان۔ اسی طرح کل قدیم اور کل واجب قدیم۔ دونوں کا راجع موجب کلیہ کی طرف ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کا مصداق ایک ہے لہذا یہ ہے کہ اگر صفت واجب نہ ہوں گے تو پھر یہ متعین ہوں گے یا ممکن۔ متعین تو نہیں ہو سکتے لہذا ممکن ہوں گے لہذا اس کے لئے قصص اور سرخ کی ضرورت ہوگی جو اس کو عدم پر ترجیح دے کر وجود میں لائے اور وہ حادث ہوگا تو اس سے اللہ کے صفت بھی حادث ہو جائیں گے تو صفات باری تعالیٰ کو حادث سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آپ اُن کو واجب کہتے تاکہ اس پر حادث لازم نہ آئے۔

لَقَدْ اَعْتَرَضُوا بَانَ الصَّلَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاحِدَةً لِلَّهِ لَكَانَتْ بِالْبَاءِ وَالْبَاءُ مَعْنَى الْفِعْلِ فَيَا مَعْصِي وَمَعْنَى لَوْ مَعَالٍ لَا جَانِبًا بَانَ كُلُّ صِفَةٍ فَعَمِي بِالْبَاءِ بَقَاءٌ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ وَطَلَا كَلَامَ لَمْ فَهَذِهِ الصَّعُوبَةُ طَائِفَةُ الْقَوْلِ بِتَعَدُّدِ الْوُجُوبِ لِلَّهِ مَنَافٍ لِلتَّوْحِيدِ وَالْقَوْلِ بِامْكَانِ الصَّلَاتِ يَنَاقِضُ لِقَوْلَهُمْ بَانَ كُلُّ مَسْئَلَةٍ حَادِثَةٌ ۝

ترجمہ: بھران (مترجمین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ بانی ہوں گی اور ہر ایک معنی ہے پس قیاس معنی، لکن لازم آئے گا۔ اور وہ جواب ہے پھر (نور) تنہا ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نہ ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر رہتی ہے جو بقاء کی صفت کا بھی ہے اور یہ بحث نہجائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور صفت کے ممکن ہونے کا قول حکمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تقریباً لقم اعترضوا الخ اب تک یہ بحث چتر رہا کہ حیدر الدین المعروفی رحمتہ اللہ علیہ نور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے باہمی تساوی ہے اور اس پر دلیل بھی پیش کیا گیا اب اس پر آپ اعتراض اور اس کا جواب نقل کر رہے ہیں۔

اعترض الخ کا ماحصل یہ ہے کہ جب آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اور صفات واجب ہیں تو واجب عدم

تو قبول نہیں کرتا اور جو اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے تو معصیت بھی ایک معصیٰ ہے جس کو غلہ عرض اور مشقین معنی کہتے ہیں تو بقاء بھی عرض ہے اور معصیت بھی عرض تو قیام لسنی یا یعنی اور قیام اعرض یا عرض کیا اور یہ باطن ہے؟

جواب یہ ہے کہ ایک بات ہاں کہ مجھے ہے لیکن جب ایک چیز کے ساتھ ایک معنی قائم ہو جائے تو اس میں ایک قیام ہوتا ہے اور ایک ماقہ ماب ہوتا ہے جس طرح علم ایک انسان کے ساتھ قائم ہو جائے تو قیام قیام اور دجل۔ قائم ہے تو یہ معنائیں آپ کا ہم اسی وقت سامنے آئے ہیں یہ معصیت ماقہ ماب کا غیر اس کے بلکہ یہ اس سے پیچھے نہیں ہے لہذا معصیت اور اس کی بقاء دونوں ایک چیز ہے تو آپ کو معنائیں اور شک۔

وہذا کلام لمی عابدہ الصغیری الخ فی اسم اشارہ اور مشاہیرہ اس کے لئے کہ معنائیں ہیں اور بعض کے نزدیک چار معنائیں ہیں جو بحث میں کا مشا۔ ایہ ہے۔ یعنی یہ پہلے مشکل ترین نام ہے کہ اس طرح کے مذہب کے مطابق واجب اور قیام کے درمیان تسادی قرار دیتے ہوئے معصیت کو واجب کی جگہ تو قیام واجب لازم آتا ہے اور یہ قیام سر تو قیام کے خلاف ہے اور قیام مجبور کے مذہب نے اس طرح قیام کو عام اور واجب کو خاص قرار دیا ہے تو اس صورت میں معصیت کو ممکن نہ ہوا ہے کہ اور ہر ممکن معصیت ہے تو اس قیام کے مطابق معصیت ہر کی تعالیٰ حادث اوہا نہیں کے متاثرہ معصیت ہر کی قیام قیام نہیں۔ لہذا یہ قیام بہت مشکل ہے کہ واجب اور قیام دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہے نہ تو آسانی سے سمجھیں اور نہ نام خاص کی نسبت سے سمجھیں۔

فان زعموا انہا لم یضربا بالزمان معصی عدم المسویۃ بالعلم و ہذا لا یطابق الحدوث الذاتی بمعنی الاحتیاج علی ذاتہ التواجب فہو قول بعضا فہو انہ بالعلم لا یضربا من انفسام کل من انفسام الحدوث الی اللہ والی الزمانی والیہ والمقرر تکثیر من القواعد وجہ یہی لہذا زیادۃ تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ آمین

ترجمہ: ایسی اگر دو معصیتوں کو ممکن کہنے والے کہہ لیں کہ معصیت قیام کے برخلاف ہیں یعنی مسبوق بہ عدم نہیں ہیں اور یہ معصیت بالذات یعنی ذات واجب کا تعین ہونے کا معنی نہیں ہے تو یہ بھی بات کا کہنا ہے جو کہ معصیت کا مذہب ہے معنی قیام اور حادث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زاتی

کی طرف تقسیم ہونا اور یہی شے بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی طرف تحقیق اللہ و اللہ عنتریب آئے گی۔

**تشریح:** فلاسفہ قدیم اور حدیث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرنے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چوتھائی وقت قدیم اور حدیث دونوں کے ساتھ متصف ہوتی ہے باقی خود کہ قدیم زمانی ہو اور حدیث ذاتی ہو جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم بھیہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات مطلقہ اور صفات باری دونوں پر مصادیقی نے کے سبب نام اور واجب کو صرف ذات باری پر مصادیق آئے کے سبب خالص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو کسلی ممکن حدیث کے تحت اس کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان کو کوئی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں باقی طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہے اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ شارح اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے ان مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدیم اور حدیث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی۔ ممکن کے نزدیک یہ تقسیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو لہذا دونوں میں منافات ہے۔ اسی صورت میں مذمت کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع متناقضات کا حکم لگانا ہے لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا غلط نظر ہے کیونکہ حق کی اجماع ضروری ہے خواہ وہ فلاسفہ کی زبان سے کیوں صادر نہ ہو۔

وطلبہ وفضلاء الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو

ذات کرنا چاہتا ہے ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ یہ ہے کہ ہر ایک فاضل مختار میں ممکن ہر فعل ان سے ان کے رویہ اور اختیار سے ساز و جور ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاضل مختار کا مصلوب یعنی جو چیز فاضل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے ساز و جور اور حادث ہوا ہے۔ تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی یہ اختیار ہونا ممکن اور محجب ہے اب رہنما یہ بات کہ صفات تو قواعد فاضل ہر زمانہ در حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے تو اس کے لئے کہ صفات قدیر ہائے ان احوال سے ذاتی نہیں یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے خارج ہونا کی صورت میں باری تعالیٰ کا فاضل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاضل مختار ہے۔ اور یہ صفت قدیر کا صدور باری تعالیٰ سے پہلا اختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹا ہے کہ فاضل مختار کا مصلوب حادث ہوا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے پہلا جب ہو در جامہ کا صدور ہوا اختیار ہوتا کہ صرف عالم کا جو فاضل مختار کا مصلوب ہونے کے حادث ہونا لازم آئے تو تیسرا قاعدہ چھوٹا ہے کہ ایجاب۔ جن کے اختیار ہونا ممکن اور محجب ہے۔

دوسرا نسخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ شرکین کا مذہب ہے یہ ممکن ہے جیسا کہ تیسرا کا مذہب ہے عربی تحقیق عقرب صفت کی بحث میں معنی کے قول "وہو لاہور لا غیرہ" کی شرح میں آئے کہ حاضری تحقیق یہ ہے کہ صفت فی نفس ممکن ہے اور بزرگ نہیں واجب بذات کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفت واجب یعنی ثابت لہذا لہذا تعالیٰ ہے۔

﴿لَا تَحِثُّ الْفَعَالُ الْعَمَلُ سَمِيعَ الْبَصِيرِ الشَّاهِدِ الْعَرِيدِ لَا تَدْعُ الْفَعْلُ جَزَاءً بِأَنْ  
مَحْدُودِ الْعَمَلِ عَلَىٰ هَذَا الْمَقْعَدِ الْبَدِيعِ وَالْمَقْعَدِ الْمَحْكُومِ مَعَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنْ الْأَعْلَانِ  
الْحَقِيقَةِ وَالْبَقْوَةِ نَسْتَحْسِنُ لَا يَكُونُ بِمَنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ عَدَمُ أَحَدٍ أَوْ هَذَا  
بِحَبَابِ تَنْوِيهِ اللَّهِ تَعَالَىٰ عَنْهُ وَبِغَيْرِ لَدُورِ الشَّرْعِ بِهَا وَبَعْضُهَا مَا يَتَرَفَّقُ ثَوْتَ  
الشَّرْعِ عَنْهَا فَصَحَّ التَّحْسِينُ بِالشَّرْعِ لَهَا كَمَا تَرُوحِدُ بِخِلَافِ وَجُودِ الْبَدِيعِ وَكَلَامِهِ  
وَبَحْرِهِ ذَلِكَ مَعَ بِنَوَالِ ثَوْتَ الشَّرْعِ عَلَيْهِ ۝﴾

ترجمہ: مصلوب عالم قدرت دائم والاسمع والا، بصیر، شہید اور ارادہ رکھنے والے سے اس کے  
مستحق بدینی امور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عام کو اس کے ذوق کے ڈھنگ پر تھم رہی

یہ حکمت نظام پر اس معکم کارگیری اور پسندیدہ نکل و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان صفات کے امتداد و تکمل اور عیب میں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاک و واجب ہے اور غیر شریعت نے ان صفات کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں بلکہ ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلالی کرنا درست ہے مگر حقیقہ ہے برخلاف وجود صالح اور کلام صالح وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

**تشریح:** المقادیر العلیہ السامع البصیر الشافی المرید الخ یہاں باتن نے سات صفت ذکر کئے ہیں جو کہ یہ ہیں۔ (۱) حیات۔ (۲) قدرت۔ (۳) علم۔ (۴) سمع (۵) بصر۔ (۶) مشیت۔ (۷) ارادہ۔ اعتراض وارد ہے کہ الشافی اور المرید للفقہین مترادفین ہیں، دونوں میں سے ایک ذکر کیا کافی تھا تو دونوں کو کیوں ذکر کیا؟

جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں چونکہ دونوں علیہ وغیرہ مستعمل ہیں ”يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَقْضِي أَمْرًا إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ تو اس وجہ سے دونوں کو ذکر کیا۔ ان صفات کی ثبوت کے لئے دو عقل اور ایک نقلی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔

لان بداهتہ الخ یہ پہلی دلیل ہے صفات باری تعالیٰ کے اثبات پر جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کے اسے شامدار اور مضبوط نگاہ کو کہ عقل فی البدیہہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا چلانے والا ضرور موجود ہے اور وہ ایسی ذات ہوگی جس میں تمام خواہاں موجود ہیں کیونکہ ایک اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا چلانے والا عقیم ہے تو اسے مضبوط اور عظیم نظام چلانے والا نہ کہ وہ صفات کہاں کے ساتھ ضرور متصف ہوگا۔

فلان احد ادہا الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفات اگر ثابت نہ ہوتو ان کے خدا کا ہونا لازمی ہوگا مثلاً اگر صفت حیات نہ ہوتو موت لازم ہوگا اور اگر صفت علم نہ ہوتو عمل لازم ہوگا وغیرہ۔ لہذا ان صفات کے امتداد سے اللہ تعالیٰ پاک اور بڑی ہے۔

سبب الخ تیسری دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ قرآن مجید کے واضح نصوص صفات باری تعالیٰ پر دلیل

ہیں ایسے سمیع عہدہ، انما امرہ ایا اراۃ شہداء اَنْ یقولوا لہ کن فیکون ان اللہ عنی کل شیء  
قدیر، یفعل اللہ ما یشاء وغیرہ وغیرہ۔

فہو نہ وبعضہا مع لایمطلق یہ ایک سو اس مقدمہ کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ شریعت اپنے قانون کا نام  
ہے جو ہر طرح عمل ہو اور اب قانون کا اثر صفات دانا وضع کر سکتا ہے لہذا شریعت کے شریعت ہونے کا  
ثبوت اس بات پر متوقف ہے کہ اس کا وضع صفات کہاں سے متصف اور یہی اگر صالح علم کے واسطے  
ذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے تو مشکل میں ہوگی کہ شریعت کا ثبوت یہ موقف  
سے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات مکمل ہونے پر اور مذکورہ صفات کہاں کا ثبوت متوقف ہے شریعت پر نتیجہ یہ  
ہوگا کہ شریعت کا ثبوت متوقف ہے شریعت پر یہ موقف اعلیٰ علیٰ نفسہ اور دور ہوگا جو کہ یہاں ہے۔

جواب یہ ہے کہ بعض صفت ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت متوقف نہیں مثلاً توحید، لہذا ایسی  
صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا نہتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت  
متوقف ہے لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا مثلاً وجود باری تعالیٰ ہے  
اور کلام باری تعالیٰ ہے کہ جب تک صانع کا وجود اور امر و نہی کے ساتھ اس کا کلام ثابت نہ ہو اس کی  
طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

چلیس بھر طر لانہ لایفوزہ بذالہ بل یفتقر الی محل یفوزہ لیکون ممکن ولانہ  
یستع بقاء وہ والانکان البقاء معنی لثابہ فیلزم لثابہ المعنی بانعس و ہر محال لان  
قیام الامر فی ما نشی معانہ ان تحیزہ تابع بتحیزہ وانعوض لانا حیرکہ لذاتہ حتیٰ یتحیز  
غیرہ بتبعیتہ (۱)۔

ترجمہ: (صالح علم) عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ دوا سے مل  
کا مکان ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے، اس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقا ممکن ہے وہ نہ  
بقا پر مبنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی یا معنی لازم ہے کہ وہ یہ محال ہے اس  
لئے کہ عرض کے کسی شے کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شے کے تحیز  
کے ساتھ ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر تحیز ہو۔

تشریح: مصنف صانع عالم کی عظمت ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد بہ عظمت سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں۔ جن میں پہلی عظمت عرض نہ ہونا ہے، شارح نے اس پر دو تئیس نقل کی ہیں، پھر دلیل طائی کا ثبوت پیش کیا ہے جو کہ دو مقدمات پر مبنی ہے، پھر ان دونوں مقدمات کو پائل کر کے دلیل کی بنیاد مضبوط کر دی ہے۔ دوران مضافات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا کیونکہ الوہیت اور عصیت کے درمیان تخیلی زیادہ واضح ہے اس لیے کوئی بھی کسی عرض کے الگ ہونے کا پتہ نہیں دے سکتا اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہو اس نے اس کے لئے ایسی مقدمات پیش کی جو جو ہر کا خاصہ ہیں اس لئے ان کے نزدیک اور عرض ہی نہیں ہیں۔

لاحظہ لا بقوم بل انہ النہ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے کہ عرض قائم بہ لذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی عمل کا محتاج ہوتا ہے اور یہی ہونا ممکن کی شہادت ہے۔ نیز اگر صانع عالم کو عرض مالا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف کے قول "والمحدث للعالم هو اللہ" کی شرح میں تفصیل سے گزرا۔ چنانچہ صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

واللہ یستعین بقاء وہ النہ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے اور صفائی معذرت ہے اور یہ دلیل حد اوسط کے معنی اور کبریٰ دونوں میں محمول بنے کہ جب سے قیاس کی عقل طائی ہے پوری دلیل یوں ہے صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ یہ بات کہ عرض کا بقاء ممکن کیوں ہے تو ادائی اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے عرضی نفسان امیر، جب کسی کو ایسی چیز لاحق ہو جائے جو بقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو اس طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عرضی ہے یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول "والا لکن البقاء النہ" سے ذکر کیا ہے مبنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو۔ اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اصناف اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ یقینی کا قمر ہو مثلاً عالم میں کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ یقینی یعنی علم قائم ہو اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ بقاء قائم باقی ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہو اور عرض بھی ممکن ہے لہذا اقام معنی بالمتنی لازم آنے لگا اور قیام معنی

بالسنی محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ یہی سبب متکلمین کا مذہب ہے۔

لان لہم المصروح بالشی الخ یہ قیام عرض یا عرض کے کنار ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تخیل میں یعنی جس چیز کے اندر ہے اس چیز کے اندر ہوئے میں یا اشارہ کسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تخیل میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا۔ درخورد تخیل میں دوسرے کا تابع ہوا اس کے تابع ہو کر کوئی چیز تخیل نہیں ہو سکتی اس بناء پر ضروری ہوگا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو وہ تخیل بذات ہو تخیل میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو اور تخیل بذات جو یہ ہے لہذا عرض جو یہ کے ساتھ قائم ہوگا۔ عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔

وہذا منی علی ان بقاء الشی معی زائد علی وجودہ وان البقاء معناه البقاء فی التحیز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زوالہ وحقیقۃ الوجود من صحت النسبة الی الزمان الثانی ومعنی قولنا وجد ولم یبق الا حدث فلم یستمر وجودہ وم یکن ثابتاً علی الزمان الثانی وان البقاء هو الاحتصاص الی صحت کما فی اوصاف الباری تعالیٰ فانہا فالعلة بذات اللہ تعالیٰ لا تتحیز بطریق البقاء لتزیدہ تعالیٰ عن التحیز وان البقاء الا جسم فی کل آن ومشاہدۃ بقاء ما یحدث الامکان لیس باہم من ذالک فی الا عرض ہ۔

ترجمہ: در یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تخیل میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار در اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اس کی حقیقت وجود ہے ذات عالی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے در کمازے قول "وجودہ ولم یبق" کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی لیکن یہ کہ وجود برقرار نہیں رہا در اگلے زمان میں بہت نہیں رہا اور حق یہ ہے کہ قیام انتظام بہ صحت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف ہادی میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر تخیل نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تخیل سے پاک ہیں اور حق یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں ٹٹکی ہو: تجدد



امثال کی جہ سے ان کے جہ کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ عرض کے ہر آن میں منکھی سونے اور  
تجدد امثال کے زید ان کے جہ کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

**تشریح:** وہلما معنی علی ان البقاء الخ ہذا سے اشارہ بقاء عرض کے محال ہونے کی مذکورہ دلیل کی  
طرف ہے بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل میں اولاً یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء کا جو کہ  
عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے چنانچہ قیام عرض بالعرض کے  
محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی جمعیت فی التخیل کیا گیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں  
بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی جہ اپنے قائم یہ یعنی عرض سے زائد اور اس  
کے منہم سے خارج چیز ہو کیونکہ قائم اور ماقام یہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے اسی طرح قیام عرض  
بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی جمعیت فی التخیل ہو اور دونوں تخیل نہیں ہیں  
نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے منہم سے خارج ہو: منہم ہے اور نہ قیام عرض باشی کا معنی  
جمعیت فی التخیل تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ بقاء اسی معنی کا عین وجود ہے۔ جس آن میں عود سے خروج  
اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اخیر سے یہ حدوث وجود کھراتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود  
مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے مثلاً فحی کو آن حدوث میں زہد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس  
کے بعد واسے زمانے میں اسی وجود کے استمرار اور اس کی برقراری کو بقی سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لحاظ سے  
عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہے لہذا بقاء ماقام اور عرض کو ماقام بہ  
قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگا کر درست نہیں ہے۔ استمرار معنی: آپ کہتے ہیں کہ بقاء اور وجود ہی  
واحد ہے اور بقاء کا ترجمہ آپ نے کہا کہ ان البقاء ہو استمرار الوجود تو یہ معنی ہی زیادہ ہے کیونکہ بقاء ایک  
وجود ہی میں ہے اور عدم ایک عین ہی ہے؟

جواب: یہ صرف تعبیر میں غلطی ہے حالانکہ بقاء کی حقیقت وہ وجود ہے بالنسبۃ الی الزمان الاول

اور بالنسبۃ الی الزمان الثانی یہ بقاء ہے۔

و معنی قولنا وجد الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض ایک استمرار کا جواب دے رہا ہے۔

یہ ہے کہ جب ہمارا وجود فانی و معدوم ہے تو عرب کا مشہور قول وَجَدَ وَلَمْ يَحْضَرْ یعنی اس کے ساتھ آپ کا یہ قاعدہ متضاد ہے آپ نے کہا کہ جب وجود ہوگا تو جہاں لازمی ہے اور یہاں وجود آگیا مگر ہمارے اس کے ساتھ نہیں ہے؟ حجابِ الہی میں ہمارا سرا یہ ہے کہ فانی کا وجود اور حدوث ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانے تک برقرار نہیں رہا فانی کا اصل معنی یہ ہے حدوثِ فہمِ مستمر و موجودہ یعنی فانی کا حدوث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانے تک برقرار نہیں رہا۔ گویا اثبات کا تعلق زمانِ ازل سے ہے اور فانی کا تعلق زمانِ حالی سے ہے اور جب اثبات اور فانی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تعلق نہیں پایا گیا کیونکہ تعلق کے لئے وحدتِ زمانی یعنی فانی اور اثبات کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

وان القیوم هو الایضاح بالذات شارح اب اس دوسرے دفعی پر رد کرتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اگر عرض ہو جائے تو بقاء نہ ہوگا اور قیوم بالعرض بالعرض لازم آئے گا اور آپ نے کہا تھا کہ قیوم بالعرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی معیت فی اختیار ہو اور عرض کے لئے کوئی اختیار نہیں تو شارح اب اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی معیت فی اختیار نہیں ہے ورنہ صفاتِ باری تعالیٰ کے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تجوید میں ذاتِ باری تعالیٰ کے تابع ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ اللہ کے لئے اختیار نہیں نہ بالذات اور نہ بالعرض تو شارح کہتے ہیں کہ ہمارا مراد یہاں یعنی قیام سے وہ انحصار ہے کہ جب ایک چیز موصوفہ دوسرا اس کا صفت بن جائے مثلاً باطنِ جسم کے ساتھ قائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا باطنِ نفسِ قاطع ہے جس کی وجہ سے باطن کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم انہیں کہنا درست ہے۔

وان انقضاء الخ یہاں سے ایک دوسری بات کرتے ہیں کہ جو صلی علی تھا کہ عرض کے لئے بقاء ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا اجسام کے لئے بقاء ہے یا نہیں چونکہ اجسام کے لئے بقاء تو ہے تو چاہئے کہ عرض کے لئے بھی بقاء ضرور ہو۔

اور اشارہ کرتے ہیں کہ جسمِ برآن ہی ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کی جگہ موجود ہوتا رہتا ہے اور اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا برآن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنا عرض کے اسی طرح برآن میں فنا ہونے اور تجدید

امتیاز کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک  
دوئوں برابر ہیں تو جب اجسام کے عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشعار نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا  
تو اعتراض کے بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کے لئے بقا ضروری ہوگا بقا کے ضروری ہونے میں  
ادوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ البتہ صرف یہ ہی کہا جا سکتا ہے کہ اعراض و اجسام کی حقیقت جدا  
جدا ہے اور اجسام میں بقا احکام باری تعالیٰ کے اجراء کے لئے ضروری ہے۔ تاہم شارع نے انصاف کی نظر  
سے دیکھ کر اس مسئلے میں فلاسفہ کا ساتھ دیا ہے اور یہی اہل حق کا شیوہ ہے۔

ثم نعم لمسكهم لم يثبتوا العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوره ليس بتمام ذلك  
ليس فلهنا شيء هو حركة و آخر وهو سرعة او بطور بل فلهنا حركة مخصوصة نسعى  
بالسبب الى بعض الحركات سريعة وبالسبب الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست  
السرعة والبطور نوعين متصلين من الحركة اذ لا انواع الحركات لا تختلف  
بالاوضاع (۱)۔

ترجمہ: ہاں فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطور  
سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت اور دوسری چیز سرعت  
یا بطور ہو یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور  
دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطور  
کی حرکت دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع طریقہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں  
ہوتا ہے۔

تشریح: نعم لمسكهم لم يثبتوا العرض بالعرض سے شارع قیام عرض بالعرض کے جواز پر غور فرماتا ہے  
ایک دلیل کا ضمیمہ قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہیں کہ حرکت  
ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور سرعت و بطور بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں لہذا  
قیام عرض بالعرض ثابت ہوگا۔ تو شارع دہرہ اندہ فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطور سے قیام عرض  
بالعرض کے جواز پر استدلال نام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض، دو عرض کے وجود کا متنازعہ ہے تاکہ ایک

عرض قائم اور دوسرا قائم ہے جو ۔ اور یہاں دونوں چیزیں جنیں ہیں اور کہتے ہیں کہ سرمت اور بطون ایک ہی ہے لہذا حرکت اور اس کی بطون اور سرمت ایک ہی چیز ہے جس کو بعض حالات میں سربلج اور بعض حالات میں بلی کہا جاتا ہے ۔ فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے حرکت کو سرمت سے علیحدہ سمجھ کر قائم العرض بالعرض کے قائل ہوئے ۔ اس تردید سے شارجہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہم فلاسفہ کی غلط کو غلط اور صحیح کو صحیح کہیں گے پہلی بات ٹھیک تھی تو ہم نے تائید کی لیکن جہاں غلط بات کی تو وہاں ہم نے تردید کی اور یہی الحق کا شیوہ اور ان کی شکل ہے۔

﴿وَالْجِسْمُ لَانَّهُ مَرْكَبٌ وَمُتَّحِزٌّ وَذَلِكَ اِمَارَةُ الْحُلُوتِ وَالْاَجْوَدُ مَا عِنْدَنَا فَلَا نَهَ اسْمٌ لِلْجِزْءِ الَّذِي لَا يَتَّحِزُّ وَهُوَ مُتَّحِزٌّ وَجِزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ مُتَعَالٍ عَنِ ذَالِكِ وَامَّا عِنْدَ الْفَلَسَفَةِ فَلَا يَلْتَمِسُ وَانْ جَعَلُوهُ اسْمًا لِّلْمَوْجُودِ لَا فَيَ مَوْضُوعٌ مَّجْرُودًا كَانَ او مُتَّحِزٌّ اَلْتَكْبِيْهُمُ جَعَلُوهُ مِنَ الْقِسَمِ اَلْمُمْكِنِ وَاَرَادَ وَاَبَدَ اَلْمَاهِيَةِ اَلْمُمْكِنَةَ اَلَّتِي اِذَا وَجَدَتْ كَانَتْ لَا فَيَ مَوْضُوعٌ وَاَمَّا اِذَا اَبَدَ بَيْنَهُمَا اَلْقِدَامَ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودَ لَا فَيَ مَوْضُوعٌ فَانْعَمَ بِمَنْعِ اَطْلَاقِهِمَا عَلَيَّ الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُودِ الشَّرْعِ بِذَالِكِ مَعَ تَبَادُلِ اَطْلَاقِهِمَا اِلَى الْمَرْكَبِ وَالْمُتَّحِزِّ وَفُتْحَابِ الْمَجْمُوعَةِ وَالنَّصَارَى اِلَى اَطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْاَجْوَدُ بِالْعَنَى الَّذِي يَجِبُ تَنْزِيْهِهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ۝﴾

ترجمہ: (اور صالح عالم) قسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ محدث کی علامت ہے اور نہ دو جوہر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزا، مستحزی کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن نہایت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع، اور محل کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جوہر سے (بالترتیب) توہم بالذات اور موجوداتی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صالح عالم پر اطلاق بجا تازہ ہے۔ شریعت کے ان الفاظ کو ذکر نہ کرنے کی وجہ سے (ان دونوں لفظوں سے)

مرکب اور تفریق کی طرف ذہن کی بہت کر کے کھینچا اور پھر اور نصیحتی کے اس حقیقی میں جسم اور  
اور اس کے اطلاق کی طرف جوئے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پائی واجب ہے۔

تشریح: (۱) لاجسہ الخ عطف ہے نہیں بھروسہ پر۔ اللہ کی ذات نہ مومن ہے اور نہ جسم ہے۔  
یہاں سے دوسری مفت سہل بیان ہو رہی ہے۔

لا جہ سلسلہ الخ یہاں سے مراد بات ہے (۱) اور اس کی بیان کئے جاتے ہیں کہ اللہ جسم نہیں ہے۔ (۲) اللہ  
اس وجہ سے جسم نہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ حاکمین کے مذہب پر اجزاء لا متجزئی ہے۔ جب کہ ترکیب  
خدمت اختیار ہے اور غلامانہ کے نزدیک جسم مرکب ہوتا ہے معمولی اور صورت جسم سے۔ تو جب یہ مرکب  
ہو تو یہ بھی ممکن ہو۔ غیر کا جبکہ اللہ جبارک تعالیٰ امتیاز سے محروم ہے۔ (۳) دوسری دلیل کہ اجزاء اللہ کی  
لا متجزئی اور صورت جسم دونوں کے لئے غیر اور ایمان کا ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں بھی یہ ممکن  
ہو جائے گا ایمان کا اور مذکور پاک ہے ممکن ہے۔ وہ اس کے ممکن اور ایمان کے ممکن غیر اور مطلق ذات  
ہے۔

ولاجہ ہر الخ یہاں سے تیسری مفت سہل بیان ہو رہی ہے۔ جو یہ کے لئے تین مطلق ہیں اور  
قیوں کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر غیر ممکن ہے لہذا وہ اور کا تو ذات باری تعالیٰ پر اطلاق حرام ہے اور  
تیسرے معنی کا اطلاق کروا کر چلی ہے۔ (۱) اسے شجرہ الدی لا یتجزی کہ جو یہ اس سے اجزاء اللہ کی  
مقوی کا اور جو یہ لفظ کا اور اللہ تو اجزاء لا متجزئی ہے۔ یہ پاک ہے۔

(۲) اصاحہ الفلاسفہ سے اور دوسری ذکر کرتے ہیں کہ جو یہ کہتے ہیں موجود لافنی موضوع  
محسوس امکان اور منحصراً اور اللہ تعالیٰ تو محفل سے مستغنی ہے بذا اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر غیر ممکن  
ہے۔

(۳) اصاحہ الفلاسفہ بعد الخ سے تیسرے معنی ذکر کرتے ہیں کہ جسم اور جو یہ کا معنی قائم بذات ہے اور  
اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ سمجھا من اثر نہیں ہے۔ ہم نے کہا کہ ان قیوں  
کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر نہ صحیح ہے۔ شروع سے اطلاق کا وہ بات جان کر کہتے ہیں۔ (۱) اپنے معنی کا اطلاق  
ذات باری تعالیٰ پر اور وہ بات سے معلوم ہے۔ (۲) اجزاء اللہ کی لا یتجزی یہ نیز کا کائنات ہوتا ہے۔ (۳)

اور یہ جزء ہوتا ہے جسم کا۔ اور اللہ تعالیٰ خیر اور جسم سے میرا ہے۔

ام عند اللہ صلاۃ الخ بحال سے دوسرے معنی کا عدم اخلاق بیان کیا جاتا ہے۔ لہذا کہتے ہیں کہ جو ہر اس کو کہا جاتا ہے کہ افعال و احوال کا لای علیٰ حقیقہ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور کمال کا وجود نہ ہو خواہ وہ مجرد و منفرد ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ اور عقول مشرکہ وغیرہ یا متخیو ہو جیسا کہ جسم اور حیوان وغیرہ۔ اس لحاظ سے اُن کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز ہو؛ چنانچہ قرآن کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ پر جوہر اور جسم کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے۔ وہ مفہوم کو تقسیم کرتے ہیں دو قسموں کی چوب۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرتے ہیں جوہر اور عرضی تو جوہر یہ قسم ہے ممکن کا اور اللہ پر جوہر کا اطلاق کرنے سے امکان لازم آتا ہے اور یہ ممکن ہے جس کے بحث گزر گیا ہے۔ و اما اذا ارید بھما ملع یہاں سے تیسرے معنی کا بطلان جان فرماتے ہیں گویا یہ وضع اعتراض ہے کہ ساتھ دونوں معنوں کا اخلاق باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے لیکن ہم ایک تیسرا معنی لیتے ہیں وہ یہ کہ جوہر جسم سے مراد قائم بالذات ہے لیس یعنی مرکب اور متخیو نہ ہیں اور جوہر سے مراد الموجود لائق موضوع لیں۔ یعنی ممکن کے معنی کا ارادہ کئے بغیر لے میں تو کیا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہوگا؟ شارح اس سے تنبیہ فرماتا دیتے ہیں۔

جواب (۱): اللہ کی ذات پر جننے اسماء کا اطلاق ہوتا ہے وہ موضوع من اشعار میں نہ قرآن سے یا حدیث سے۔ اور اللہ پر قرآن اور حدیث میں جسم اور جوہر کا اطلاق نہیں ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جس کا اطلاق اللہ پر صحیح نہیں ہے مثلاً جسم سے مرکب ہونے کی طرف اور جوہر سے متخیو ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ لہذا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا چاہئے۔

جواب (۳): اس معنی سے متنبہ باحصار ذی اور متنبہ بالکسر لازم آتا ہے محمد واجب توفیق کو عام اجسام کی طرح جسم لیتے ہیں جس کے لئے مرکب ہونا اور متخیو ہونا ضروری ہے اور خدا کی واجب توفیق کو تنہا اجزاء سے مرکب استے ہیں جو کہ ایک باپ ہے ایک ابن ہے اور ایک روح القدس ہے تو لفظ جسم سے کسر کے ساتھ اور لفظ جوہر میں تھ رٹی کے ساتھ ایک قسم کی مشابہت ہے لہذا اس کا اطلاق صحیح نہیں۔

قال المجتعة ان الله جسم كسائر الاجسام متمكن على العرش ويستقلون من الآيات والاحاديث النبوية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى۔ يدلّٰه لوق ايدهم كل شي هالك الا وجهه وغيره۔

﴿ ان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود الواجب القديم ونحوه ذالك معالِم يورد به الشروع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو ان باطلاق مايرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى و ما يلزم معناه وفيه نظر۔

ترجمہ: بچل امر کہا جائے کہ پھر موجود واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اطلاق کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ لغت توراتی اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اس زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے نازم ہیں اور اسی (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح: یہودی تعالیٰ پر خبر بمعنی قائم بالذات اور جو ہر معنی موجود ذاتی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی مکمل دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے ثارن اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جو ہر بمعنی قائم بالذات اور موجود ذاتی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق ناجائز معنی درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ہموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جبکہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے تو چاہئے کہ واجب اور قدیم وغیرہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر ٹھیک نہ ہو۔

شرع نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے "وَكُنْ تَكُنْ جَعَلَكُمْ آفَاقًا وَسَعَةً لَّكُنْ كُنْ أَشْهَدُ عَلَى النَّاسِ" انا یہ اس میں وسعہ بمعنی خدا ہے تعمیر دارک میں

ہے کہ صحیح ابو منصور مارتدینی نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متعصب قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت کا درجہ ہے لیکن جب دو کسی بات پہ اجماع کر لیں اور اس کی شہادت دینی قرآن کا قبول کرنا لازم ہے اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "لا یجتمع اثنی علی الضلالة" یعنی مذہبات پر بھری امت کا اجماع نہیں ہوگا۔ ولہذا بعض النسخ بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمبیہ قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے تمبیہ تو یہ ہے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذہنی ہو اس کے بعد قاعدہ نکلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک غلط کا باری تعالیٰ پر اخلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کیسے لازم ہیں۔ لہذا جب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ "اللہ" کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً قاری کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوتی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوگی تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوگی۔

ولہذا نظر النسخ دوسرا جواب جو صیغہ تحریر میں تہ جہل سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت میں باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مرادف اسماء کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح کے نزدیک تینوں باتیں عملی نظر میں اول تو اس لئے نقل نظر ہے کہ مرادف کے معنی اعتمادی المعلوم کے ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے چنانچہ لفظ اللہ جزی حقیقی کا علم ہے اور لفظ واجب کے اندر اس کے معنی معبود کے ہیں یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران و سرگرداں ہے یا وہ ذات جس کی طرف بندے مصائب سے ہجرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں یا وہ ذات جو دوسروں کی نفرت سے پوشیدہ ہے بیہوشی بھڑائی سے سورۃ فتح کے آتم ز میں واقع تسمیہ کے لفظ "اللہ" کی تسمیہ میں فرمانا ہے اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا



ہم کمال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو سو سب ان الفاظ کا محور ہیں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے ان پر تراویح کا حکم لگاؤ درست نہیں اسی طرح دوسری بات جنی شریعت کے باری تعالیٰ پر ایک غلط کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف لفظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہو، بھی تعبیر نہیں کیجئے اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر عکس اور عیب کا معنی بھی لکھا ہے۔ یہ اس کا اطلاق ہرگز جائز نہ ہوگا شرعاً شریعت نے ذات باری پر غلط و نامزد اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم، المحیط، والشہادۃ) مگر اس کے مرادف غلط و نامزد کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل یعنی قید سے مستثنیٰ ہے جو عقل اور عیب ہے اسی مرتبہ تیسری بات جنی ذات باری پر شریعت کے کسی غلط کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے اوزم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہو، بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر عکس و عکس کلی شئی کا طریق کیا اور خالق کلی شئی ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخالق پر بھی ہو کیونکہ کہ کلی شئی کا غلط نیز ہو کہ کلی شئی ہے باری تعالیٰ پر خالق الخالق کا اطلاق درست نہیں ہے۔ یعنی درحقیقت تو صفت خالقیت خالق پر کی تحقیق کو بھی مثال ہے لیکن سوء ادب کی وجہ سے اس کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔

فیہ زہر و ضروری بات یہ ہے کہ اسماء الہی کے توفیقی ہونے کا مسئلہ مختلف ہے بعض محققین نے کہا ہے کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور عربی میں لفظ تبارکی کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے طوائف میں ہے جو صفات اور احوال سے، لغو ہیں مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے ”سبححسبى اللہ اللہ کبرى“ اس میں فعل جزاء کی استناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے قرآن فعل جزاء سے ماخوذ اسم ذات باری کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے مستزاد اور کرامت کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متعلق ہونے پر عقل دلالت کرے اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرعاً سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ کا اطلاق درست ہے بلکہ ان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور فاضلی دیگر نے کہا کہ جو دو الفاظ جو ایک صفت پر دلالت کر رہے ہوں ان کے لئے ثابت ہے اور کون تصدیق و عیب کے معنی کا اوزم نہ

دلالت ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور بعض لوگوں نے سوہم قلم نہ ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ صفت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو امام غزالی نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا اطلاق جائز نہیں اور شیخ ابوالحسن اشعری نے اذن شارب کو ضروری قرار دیا ہے اسی کو شرح موقف میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسم الہی تو قیمل میں لیکن بعض علماء نے اسم الہی کے تو قیمل ہونے کو کل نظر قرار دیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فاری ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن و احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا) سے اسماء الہی کے تو قیمل ہونے پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متعصب قرار دیا ہے اور اسماء میں حسن صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہذا وہ اسم جو صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرے وہ "الاسماء الحسنی" میں داخل ہوگا اور بارن خالی پر اس کا اطلاق جائز ہوگا۔

﴿وَلَا مَمْنُونٌ﴾ ای ذی صوۃ و شکل مثل صورة انسان فوفرس لان خلق من خواص الاجسام تحصیل لہ بواسطۃ الكمیات و کیفیات و احاطۃ المحدود و انتہیات و لا محدود ای ذی حد و نہیہ و لا محدود ای ذی عدد و کثرۃ بمعنی بسی محلا للکمیات المتصلۃ کا تعداد و لا المنفصلۃ کا لا عدد و هو ظاہر و لا منبعض و متجز ای ذی ابعاض و اجزاء و لا مرکب متہا لتمامی کل ذلک من الاحتیاج العسافی لوجوب لتمام اجزاء بمعنی باعتبار التلیقۃ متزکیا و باعتبار تعدد البہا متبعض و متجز یا و لا متناہ لان ذلک من صفات العقادیر و الاحداد۔

ترجمہ: (مذبح عالم) صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان اور فرس کی صورت بتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا نام ہے جو نہیں کمیات و کیفیات اور حدود و انتہیات کے احاطہ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور وہ حدود و انتہیات والا بھی نہیں ہے اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے جنی نہ تو کمیات متصل مثلاً عددوں کا نہیں ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا کل ہے اور نہ وہ بعض

اور تجزوی یعنی انجاس اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں  
اضیان پایا جاتا ہے جو درجہ کے مٹانی ہے، پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے  
تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف فیض ہونے کے اعتبار سے محض اور  
تجزی کہ جاتا ہے۔ اور وہ مٹائی بھی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ مقدار اور حدود کی صفت ہے۔

تشریح: ولما مقصود اسی ذی صورۃ البغیہ شارع نے اسی ذی صورۃ نکالی کر اثبات کیا اس بات کی  
جانب کہ ایک معبود ہے کسراۃ اور ایک معبود ہے فتح اراء۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ معبود ہے بمعنی خالق  
کہ وہ شکوں کے پیدا کرنے والے ہیں۔ اور اشارہ باری تعالیٰ ہے ہو اللہ الخالق الباری المنصور باہو  
اللہ صوریہ فاحسن صورہ کم۔ اور معبود نہیں بمعنی شکل و صورت والا۔ یعنی یہ لفظ صوریہ فاحسن  
نہیں بلکہ اسم معنوی کا صیغہ ہے۔ ایک اعتراض وارد ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ان اللہ خلق  
ادم علی صورہ کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا یہاں تو اللہ کے لئے صورت ثابت  
ہو کر، جبکہ شارع کی مذکورہ عبارت میں اللہ تعالیٰ سے صورت کی نکل کی گئی ہے؟

جواب: علی صورہ سے مراد علی صفاتہ ہے مثلاً اللہ کی ذات میں صفت جمع ہے، اسی طرح  
صفت ارادہ و شیت اور صفت علم وغیرہ تو اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی صفات میں سے تموزاً تموزاً صمدیہ  
اور ہے مثلاً صفت علم، جمع اور لغز وغیرہ جبکہ اللہ کی صفات قدیم ہیں اور انسان کی صفات حادث ہیں اس  
اعتبار سے گویا بالکل مختلف ہیں۔

مثلاً صورۃ البغیہ اس کے ساتھ صراحتاً روایا محمد پر کہ وہ اللہ کے لئے شکل و صورت ثابت کرتے  
ہیں کہ تموزاً باللہ وہ انسان کی طرح ہے اور وہ استدلال خصوصاً ظاہرہ سے لیتے ہیں کہ بعد اللہ علی  
الجماعۃ، ثم سوی علی العرش وغیرہ ذلک۔

اب اللہ کیوں معبود نہیں جواب یہ ہے کہ انسان یا کسی چیز کا تصور ہونا یہ احتیاج ہے جب ایک فنی کو  
صورت ملے گی تو اس صورت کے لئے جسم کا دونا ضروری ہے نہ صورت جسم کو متجان ہے۔ اور اللہ اضیاء  
سے پاک ہے اس وجہ سے وہ معبود نہیں ہو سکتا۔

تحصل البغیہ جسم کے لئے طولی عرض اور عمق کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک فنی کو احتیاج ہے اور

اللہ تعالیٰ ہر قسم کی اختیار سے پاک ہے۔

حکیمات الخ کیا ہے مراد طول عرض غلق ہے اگر اللہ کے لئے کیا بات ثابت ہو جائے تو ہمارا اللہ تعالیٰ محتاج ہو جائے گا کیفیات سے مراد الوان و فیمرا ہیں۔ اور الوان جسم کے ساتھ آئے ہیں کیونکہ یہ محتاج ہے جسم کی مہر جو ہر احتیاج آہمیا اور اللہ معزز سے احتیاج ہے۔

احاطہ المعلومہ السبع یعنی سات درجات صرف ایک حد احاطہ کرے تو یہ دائرہ ہے اگر تین حدود حد کرے تو یہ مثلث ہے اس طرح مراحل اور نفس بھی ہیں۔ تو کنایات اور کمالات سے التعارف اجسام کا خامرہ ہے اور اجسام کے لئے شکل و صورت ہوگی جبکہ اضافہ ضلالت جسم نفس تو اس کے لئے شکل و صورت بھی نہیں۔ تو اس میں بھی جسم نہایت اور احاطہ کو ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

ولامعذور الخ ای ذی حیل و نہایت یہاں بھی دلی بات ہے جو پہلے گزری کہ اللہ حدود و امور ہدایہ سے پاک ہے۔ ولامعذور الخ ای ذی عذر و معنی ایک ہے پاؤں نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ واحد و شریک ہے ای قل ھو اللہ احد۔ اور لا ایلہ الا اللہ، ھو الحق القیوم۔

حکم: اَللّٰہِ یُجِیْلُ الظَّہِیْمَ لِاٰہِ یُحٰلِلْ لَہُ الْکَمَّ - کم وہ عرض ہے جو باذاتِ قادر تقسیم ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں کم متصل اور کم منفصل۔

کسم متصل: جب بھی تقسیم ہو تو اس کے درمیان ایک حد مشترک ہو گا: ایک یا اثنتیہا کو نصف نصف کی طرف تقسیم کرتے ہوئے اس کے درمیان میں جو نقطہ فرض کیا گیا ہے وہ ایک طرف کی ابتداء اور دوسرے طرف کی اتمام ہے۔ اس درمیان نقطے کا: م حد مشترک ہے۔

یہ کم حلقہ قارلذات ہوگا یا غیر قارلذات۔ قارلذات وہ ہے جس کے اجزاء خارج میں موجود ہوں اور غیر قارلذات جو خارج میں موجود نہ ہو اب اگر یہ کم غیر قارلذات ہے تو اس کو زمانہ کہا جاتا ہے اور اگر قارلذات ہے تو اگر اس میں طون، عرض، یعنی تینوں موجود ہوں گے تو جو جسم تعلیمی ہے اگر صرف طون، عرض موجود ہو تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت میں یعنی طون میں تعلیم کمال کرے تو یہ خط ہے۔

کلم مفصلہ: اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں

کے لئے مد مشترک نہ ہو۔ کم مفصل ہووے مثلاً جس کا عدد ہے ہم اس کو آجس میں تقسیم کرے ایک طرف  
دیں اور دوسری طرف دس لیکن درمیان میں کوئی عدد مشترک نہیں جو دونوں جانب مشترک ہو تو مصنف نے  
لاحدود کہہ کر اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کیات مطلقہ کامل میں اور لامحدود کہہ کر اشارہ کیا کہ کیات مفصلہ کامل  
نہیں۔

ولا متحقق: ای ذی اعضاء اللہ تعالیٰ سے اس کی لپی کی ضرورت اس طرح پرمی کر ترائن اور  
حدیث میں اللہ کو کسی ہاتھ کی نسبت اور کسی وجہ کی نسبت ہوئی ہے تو کسی نے کہا کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے  
لئے اجزاء اور ابعاض ہوں مصنف نے جواب دیا کہ جس اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی ابعاض اور اجزاء نہیں  
ہیں۔ متعص اور مرکب کے درمیان اقبہامی فرق ہے کسی چیز کی اجزاء کے دو پیشین ہوا کرتی ہے اگر وہ  
ان اجزاء سے مؤلف اور ان کا مجموعہ ہے تو اس حیثیت سے یہ مرکب ہے۔ اور اگر اس کی تحلیل کی جائے  
تو اس سے بھی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اقبہام کو متعص اور تجوی کہتے ہیں۔  
اللہ تعالیٰ کو جن اعضاء کی نسبت ہوئی ہے ان کے بارے میں ممکن نہ مت ہیں۔

(۱) ملحوظہ: یہ وہ علماء ہیں جو ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ  
کے لئے ہاتھ ہیں لیکن اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ جانتے ہیں وغیرہ۔ (۲) مؤلف: یہ علماء ان میں تاویل  
کرتے ہیں مثلاً بلا اللہ سے قدرۃ مراد لیتے ہیں۔ (۳) مجسمہ: یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہاتھ اور جسم ثابت  
کرتے ہیں پہلی دو جماعتیں الی منت والجماعت کی ہیں اور تیسری جماعت باطل ہے۔ مذکورہ مہارت  
سے ان کی تردید مقصود ہے۔

ولا متعصب الباع اشارہ کیا متعص اور تجوی دونوں الفاظ مترادف ہیں۔ ولا متعصبی فتح اللہ تعالیٰ بھی  
نہیں ہے کہ نہ حصن تجوی اور تعالیٰ تمام کے تمام احتیاج کے علامات ہیں اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہے۔

ولا یوصف بالمعایہ ای المجانسة للاشیاء لان معنی قولنا ما هو من ای جنس

هو والمجانسة تو وجب التمايز من المعجالات بفصول مقومة لجزم التركيب ولا

بالکيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیوسه وغیر

ذلك مما هو من صفات الاجسام وانواع المزاج والتركيب۔

ترجمہ: "اور اللہ تعالیٰ مابیت کیساتھ متصف نہیں ہے۔ مابیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ عباد سے قول ماہو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور بے نسبت شریک جنس چیزوں سے ذاتی فعلوں کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، لطوبت، ریحوت وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

تشریح: ای الصبحانہ الخ شارح نے مابیت کے معنی جانست سے بیان کئے ہیں جس کے معنی شریک جنس ہونے کے ہیں اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ مابیت ماخوذ ہے ماہو سے اور ماہو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے وہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ جانست سے کیوں متصف نہیں اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ جانست کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان جانسات یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسے فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا منہم ہو یعنی اس کے قوم یعنی ذات میں دخل ہو گی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور نفس سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب مخلوق ہوتا ہے اور مخلوق ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان واجب کے متنافی ہے۔

شارح نے شرع مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں کہ امام ابو حنیفہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکی، مدینہ، بیت ہے جس کو صرف وہی جو تھا ہے کیونکہ یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بھر طریقہ سے سمجھتے ہیں اور اگر بالعرض یہ روایت درست بھی ہو تو مابیت سے ام مراد ہوگی کیونکہ لفظ ما کسی چیز کی ام دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ الحدیث ماریونی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے ماہو تو ہم پوچھیں گے کہ ماہو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد ماہو ہے تو جواب اللہ، زمین اور ریحیم ہے۔ اور اگر ماہو صفت ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سبچہ اور مسیر ہے اور اگر ماہو فعل ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ پر رکھنا ہے اور اگر مراد ماہو ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

فج کے اس تفصیلی ذرا کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ مضمون ہوا کہ فقہ نامی چیز کا ہم دریافت کرنے کے لئے آئے ہیں اس کے آخری حصہ سے یہ بھی مضمون ہوا کہ فقہ کسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ حیثیت کے معنی جو نسبت کے ہیں۔

ولا بأس لکھبہ الخ جب اسباق میں ہار کی خالی کے مضمون نے کی گئی ہو گئی تو تمام کیفیت کی بھی گئی ہو گئی خواہ ان کا احساس، ادراک خواص ظاہر کے ذریعہ ہو یا اشتراک، دو جز، حرارت و برودت وغیرہ اور خواص ان کا احساس خواص باطن کے ذریعہ ہو یا جیسے رنگ، خوشی وغیرہ۔

من انواع العراج مع چند عقد، خاصیت اور تھمر کے والی چیزوں کی، یہی ترکیب اور تجریش سے جو ایک مشتمل کیفیت پیدا کرتی ہے اس کا نام مزاج ہے یہاں مزاج مذہبیت کا مصدر ہے نمازہت کے معنی میں ہے جنس کے معنی تجریش اور ہرچم ملنے کے ہیں عامیاً یہ کہ کیفیات، اسی ترکیب و تجریش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ قریب سے پاک ہے۔

ولا یسکن فی مکان لا یسکن عارفاً عن نفوذ بعدلی بعد آخر متوجہ او متحقق بمسومہ المسکان وابعاد عبدة عن متداد قائم بالجسم او بضمہ عدد القانین موجود الحلاء والہ تعالیٰ منزہ عن الامداد والمقدار لا یستلزمہ التجری فی لیل انجوہو الفرد متحیز ولا بعد فیہ ولا لکان متحیزاً لک المتسک انحصار من المتحیز لان الحیز هو الفراغ المتوجہ الی شغلہ شغل معتدا و غیر معتد فعاد ذکر دلیل علی عدمه انسکی فی المسکان واما الدلیل علی عدم متحیز لہو انه لو تعیز فاما فی الازل فلیسزم قسم متحیز ولا لہکون محلاً للحوادث وایضاً اما ان یساوی المتحیز او یفص عنه لہکون متناہیاً او یزید علیہ لہکون متحیزاً پاک۔

ترجمہ اور وضاحت: ہم کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ جس سے مراد یہ بعد کا نفوذ اور سرایت آتا ہے دور سے ایسے بعد میں جو مضمون یا موجد ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ متداد، بطون، عرض، بلق کہے جو جسم کیساتھ قائم ہو ہے یا تو کم یا ذات ہو ہے ثبوت خواہ قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ اشتداد اور شعور سے پاک ہے کیونکہ وہ تجریش اور تجریم

ہوئے تو سب سے پہلے ان کو کہ جائے کہ جو ہر فرد مختار ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں رہتا اس کا بخیر ہونا لازم آئے گا ہم کہیں کے ممکن اخص ہے مختار سے اس لئے کہ جزوہ مبہوم غلط ہے جس کے اندر کوئی مٹی مٹی ہوئی ہو خواہ وہ مٹی استعداد والی ہو یا استعداد والی نہ ہو تو جو مکمل ذکر کی مٹی وہ باری تعالیٰ کے ممکن فی امکان نہ ہونے کی دلیل ہے یہی دلیل اس کے مختار نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ مختار ہوگا تو یا تو ازل میں مختار ہوگا ایسی صورت میں جزوہ مبہوم غلط ہوگا یا نہ ہوگا یا نہیں ہوگا تو وہی حادث ہوگا نیز یا تو وہ جزوہ مساوی ہوگا یا غیر سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متساوی ہوگا یا غیر سے بڑھا ہوا ہوگا تو بخیر ہوگا۔

**تشریح:** ولا یستسکن اس سے خصوصاً ایک اور صفت سہلی کا بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ممکن فی امکان نہیں ہے۔ اعتراض یہ وارد ہے کہ ممکن محض الشیء علی امکان کو کہا جاتا ہے تو فی مکان کا قید لگانا غلط ہے اس میں کھرا ہے؟

**جواب:** ممکن کے دو معانی ہیں (۱) محض الشیء علی امکان۔ (۲) قدرت، تو معنیٰ نے فی مکان قید لگا کر اشارہ کیا کہ یہاں اوّل معنیٰ مراد ہے دوسرا نہیں۔

بہ ہر اس مٹی کو کہتا ہے جس میں خول، عرض، عمق ہو مگر بعد دو قسم پر ہیں۔ (۱) جو قائم بالجسم ہو (۲) جو قائم بالذات ہو، ممکن اور محتمل دونوں کے نزدیک دوسرے جسم کو مکان کہ جاتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ ممکن کے نزدیک یہ بعد مبہوم ہے اور محتمل کے نزدیک ممکن ہے تو جب جسم اپنے استعداد یعنی طو، عرض، عمق کے اعتبار سے اس بعد میں نفوذ کرے تو یہ ممکن ہے۔

والبعد یہاں سے بعد کی تعریف کی جاتی ہے "بعد" وہ ہے جو قائم بالجسم ہو بعد آخر سے مراد وہ ہے جو محتمل یا محقق ہو۔ واللہ تعالیٰ منزہ الخ یہاں سے شارع اللہ کی بمات ثابت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے۔

**حاصل فیہ:** سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے ممکن کا جو معنیٰ لیا ہے اس معنیٰ کے لحاظ سے مکان اور غیر اس کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور استعداد ہو حالانکہ جو ہر فرد محتمل جزا بخیر



تختیڑ ہے جبکہ اسی کے لئے کوئی بعد اور اعتماد نہیں رہا وہ جزا، سبھری تہ ہوتا بلکہ محض ہوتا ۲

جواب : یہ ہے کہ چیز اور مکان دونوں ایک نہیں بلکہ مکان انحصار ہے کیونکہ مکان کسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو جبکہ چیز ایسی شے کے لئے بھی ہوتا ہے جو کہ بعد اور امتداد والی ہو جیسا کہ جسم کے لئے اور ایسی شے کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد۔ لہذا جوہر فرد متمیز ہے ممکن نہیں اور آپ کے اعتراض کا مستلزام یہ ہے کہ قرآن نے چیز اور مکان کو ملٹی پل کیا ہے تاکہ دونوں کے اندر فرق ہے۔

واقعہ الدلیل علی عدم التعین: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب خیر اور مکان دونوں بطور چیزیں ہیں تو جس طرح اللہ تعالیٰ سے مکان کی نفی ضروری ہے تو خیر کی نفی بھی ضروری ہے حالانکہ مصنف نے خیر کی نفی نہیں فرمائی۔ تو شارح بطور جواب کے اللہ کی ذات سے خیر کی نفی کر رہے ہیں اور یہ ایک قسم کی منتہا رہی ہے مصنف کی طرف سے۔ نفی خیر کے لئے دو ذرائع ہیں پہلی دیکھیں یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ خیر ہوں تو دراصل میں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحد ہوں اور یہ ایسی وقت ممکن ہے کہ خیر بھی ازل ہی ہو تو اس سے خیر کا زلی اور تقدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد مقرر ہوا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں خیر معدوم تھا بعد میں موجود ہوا اور اسی قسم کی چیز حادث ہوتی ہے تو اس سے باری تعالیٰ کا کل حادث ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے اور جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو اللہ تعالیٰ کا خیر ہونا بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے خیر ثابت ہو جائے تو اللہ تعالیٰ یا خیر کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے یا اس سے زیادہ ہوں گے پہلی اور دوسری صورت میں بڑی شائی کا تقاضا ہوتا لازم آجائے گا اور تیسری صورت میں بڑی شائی کی تجویز اور تقسیم ثابت ہو جائے گی جب یہ فرض صورتیں باطل ہیں تو اللہ کے لئے خیر ثابت کرنا بھی باطل ہے۔

فَوَإِذَا لَهُمْ مَكَانٌ لَهُمْ يَكُونُ فِي جِهَةِ الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلِ وَلَا يُخْبِرُهُمَا لَانْهَا أَمَا

حدود اطراف لامكة او نفس الامكة باعتبار حرر عن الاضافة الى شئ ولا يجري

عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن مشهود بالذاتية متجدد آخر وعند الفلاسفة عن

مقدار الحركة واللہ تعالیٰ منزہ عن ذلک واعلم ان ما ذکرہ فی التلخیصات بعضہ  
یغنی عن البعض الا انہ حاول التخصیص والتوضیح لفظ الحق الواجب فی باب التزیہ  
وردنا علی المشبہة والمجسمة وسائر لوقی الصلاہ والنظمان بابغ وجه واکدہ فلم  
یمکن بتکویر الالفاظ اعتقادہ والتصریح بمعنی بطریق الاستزاد

ترجمہ: اور جب وہ کسی مکان میں نہیں تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ فوق میں اور نہ تحت  
میں نہ در دونوں کے علاوہ میں کہہ کہ جہت یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا زمین مکان میں  
نہی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور یہ پرزائ نہیں چاروں ہوتا اس  
لئے کہ وہ نہ نزدیک زمان سے مراد یا امر و ث ہے جس سے دوسرے امر و ث کا اندازہ کیا  
جائے اور فاسد کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور چاہنا چاہا کہ  
مصنف نے تزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے ہے  
یہ ذکر کرتے ہیں مگر انہوں نے تزیہ کے باب میں واجب توحی کا حق ادا کرنے سے لئے تفصیل اور  
وضاحت کرنے اور مضمحلہ امور تمام کر کے اور سرکش فرقہ کا کامل اور مضبوط حریقہ پروردگار کے  
آراء و احکام بیان نہ اور یہ الفاظ مترادف کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پروردگار نہیں کی جو استزاد  
معظم ہو چکی نہیں۔

شرح: وذا لم یکن فی مکان منہ یہ ایک عرض کا جواب ہے کہ اللہ کے لئے مکان اور زمان  
تو ثابت نہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے محمد ثابت ہے تو جو بویا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے محمد ثابت  
نہیں۔ معروف جہات چہ ہیں فوق، تحت، شرق، غرب، یمن، شمال۔ فاسد کہتے ہیں کہ محمد اسی صرف وہ  
ہیں فوق اور تحت اور ان کے علاوہ جہات ہیں وہ نہ ان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی  
واقع ہے۔ فاسد کے نزدیک محمد کے لئے مستقل وجود ہے اور یہی ان کا یہ ہے کہ اس کی طرف باتحاد  
اشراہ کہا جاتا ہے اور اشارہ تو موجود کی طرف کی جاتی ہے۔ تنگی کے نزدیک محمد جس کا نام ہے  
یعنی محمد اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور یہ نام اگرچہ دونوں کا بعد جدا ہے مگر یہ امور سب میں سے  
ہیں ان کا کوئی مستقل وجود نہیں مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں فوق ہے پہلا آسمان دوسرے کے مقابلے

میں تخت ہے وغیرہ۔

ولایمجرى عليه زمان الخ: اللہ کی ایک اور صفت سلیمی بیان کی جارہی ہے۔ علیہ کی ضمیر راجع ہے صانع کی جانب اللہ نہ مکان میں ہے اور نہ زمان میں ہے۔ مکان کا بحث گزر گیا اب زمان کا بحث ذکر کر رہے ہیں کہ زمان عمارت ہے عمارۃ عن معجده ہلکو بہ معجده آخر۔

اب اس زمان میں اختلاف ہے حکمیین کے ذرا یک زمانہ معجود ہے اور اس کے ذریعے مجموعی چیز معلوم کیا جاتا ہے جس طرح دن کے ذریعے وقت اور ہفتے سے مہینہ اور مہینہ سے سال اور سال سے صدی کا حساب معلوم کیا جاتا ہے۔ لاسنہ کہتے ہیں کہ زمان کہتے ہیں حرکت فلک اعظم کو اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ اور پاک ہے۔

واعلم الخ اعتراض: اللہ کے صفات سلویہ جو بیان کئے گئے ہیں میں بے جا طواری سے کام لیا گیا ہے چاہئے تھا کہ آپ بس محسوس ولا جوہر کہتے تو باقی تمام چیزیں اس کی ضمن میں خود بخود ملتی ہو جاتیں۔

جواب: آپ کی بات صحیح ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ تفریع برماط صمٹا کیا جائے تاکہ رد لہجہ آجائے ہمس اور دیگر فرقہ باطلہ پر جیسا کہ عید اللہ تعالیٰ کیسے ہیں۔

قوله وسائر: كالعلمية العقلية معلول الواجب في بعض الاجسام كالنصاري في عيسى وطلاقة الشبهة في الائمة الاثني العشر وكالكراهية الفاضلین باتصالہ تعالیٰ بالحوادث وکالمصطفیٰ والمقاتلین بالوند وغیر هؤلاء۔

دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا تقاضا اور اللہ تعالیٰ کی ذات عالیہ کا حق بتا ہے کہ اس کی قرب تفصیل سے جان ہو جائے اور اس کی صفات بیان کی جائیں۔

﴿ثم ان مبني التزهد مما ذكرتم على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من

شأنية العلوت والا يمكن على ما اشردا اليه لا على مذاهب اليه المشايخ اي من معنى

العر من محب اللغة ما يمتنع بقوه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم

ما يتركب هو عن غيره يدلل قولهم فلما اجسم من ذالك وان الواجب نوعه تركب

لذا جزاؤہا ان تصنف بمصفات الكمائل فیلزم تعدد الواجب الاول فیلزم انقصاص  
والعلو وایضا اما ان یکون علی جمیع الصور والاشکال والمقادیر والکلیات  
فیلزم اجتماع الاضداد أو علی بعضها وھی معسوبة الالزام علی افادة المدح والقص  
والی عنہ دلالة المعطیات علیہ فیلغیر الی مخصص ویدخل تحت قدرہ الغیر فیکون  
حادداً بخلاف مثل العلم والقدرۃ لہا صافات کمالیہ لذل المحدثات علی لہا  
و ضدادہا صافات نقصان لادلالۃ لہا علی لہا لہا تمسکات متعینۃ توہن  
عنہما الطالبین وتوسع مجال الطاعتین زعماء مہم ان تلشد المطالب العالیۃ منبہ علی  
امثال ہذہ الشبہ الراجحۃ ﴿۔

ترجمہ: پھر مذکور باتور سے ہادی تعالیٰ کا پاک ہو، اس بات پر مبنی ہے کہ یہ ہمیں اس  
کے واجب اوجہ ہونے کے معنی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث و امکان کا مشابہ ہے جیسا کہ  
ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر (یعنی) نہیں ہے جس کی طرف متعلقہ گئے ہیں مثلاً  
یہ کہ فرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا جہ نماں ہوا وہ جوہ کا معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی  
چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو فوہوں کے اس  
قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جہیم ہے اور (مطلب) یہ کہ واجب تعالیٰ اگر  
مرکب ہوگا گئے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے الکی صورت میں  
تعدد واجب لازم آئے گا یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو وہ  
تمام صورتوں میں متقدروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا  
یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے وہاں حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح و معنی نقص ہونے  
میں اور محرمات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ شخص کا خارج ہو گا اور غیر فی قدرت میں  
دخل ہو گا۔ بخلاف علم و قدرت بھی قدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محرمات ان کے ثبوت پر  
دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محرمات کے ان کے ثبوت پر دلالت نہیں  
پائی جائیگا۔ اذات پاک کا منزه ہونا ان کے مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہیں! اس لئے کہ یہ کفر

تعدادات میں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور عقیدوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے لیے یہی ہے کہ یہ بند پایہ مسائل ان پیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

تشریح: شارع کے کلام کا مضمون یہ ہے کہ سنی جتنی چیزوں سے اعتقادوں کی پانچ بیانی کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے، جسم ہونے سے جو ہر ہونے سے صورت شکل دار ہونے سے محدود و متناهی ہونے سے زمان اور مکان میں ہونے سے ان سب سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور محدث کا مشابہ ہونے ہانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے معانی میں مشابہت سے ذات باری سے مذکورہ چیزوں کی گئی ہے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے بختم وہ دلائل کمزور ہیں اور ان کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے زہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معصوم ہو گی جو یہ عقیدہ کا سب سے بڑے کی غیر محققین کو یہ کہنے کا موقع سے گام اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

لا علیٰ ما ذهب الہ الیہ یشارع کے قول علیٰ انہا تنافی پر معطوف ہے اور کلام سے مراد دلائل ہیں۔ من ان معنی انہی علیہ الخ اس میں من بیان ہے اس فقہاء کا جو مذهب الہ میں واقع ہے اور جس سے دلائل مراد ہیں۔

ان معنی انہی علیہ الخ یہ دلائل مشابہت نے باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مبنی کی ہے۔

ومعنی العوہر الخ یہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشابہت کی دلیل ہے۔

ومعنی الجسم الخ یہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

بذلک لولہم ہذا جسم کیونکہ ہذا جسم من ذلک کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے

زیادہ اجزاء والا ہے جس سے معطوف ہوا کہ جسم مرکب من اجزاء ہوتا ہے۔

وان لو یجب الخ یہ مشابہت کے نزدیک وجہ تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے ماسئل دلائل

یہ ہے کہ وجہ تعالیٰ مرکب ہو اجزاء سے تو وہ اجزاء وہاں سے ملائی گئیں یا تو وہ تمام صفات کس

سے مشغول ہو گئے وہ ان میں ایک سب سے بڑی صفت کو اس وجہ سے اپنے لئے اجزاء واجب کیسے تھیں

متصف ہوتے۔ یہی صورت میں تصور و ہذا مرام آئے گا جو حوالی قومیہ ہونے کے سبب بطلان یا

وہ اجزاء تمام صفات میں کیساتھ متصف نہیں ہوں گے۔ خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کیساتھ متصف ہوں اور بعض کیساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے تحت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات و ربی کے نقص ہوئے گا مستلزم ہوگا اور نقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ حادث ہوگا اور ربی تعالیٰ کا حادث ہونا باطل ہے۔

والصفا اما ان يكون عنى جميع الصور انشئ يه باري تعالٰى کے لئے شغل، صورت، مقدار اور کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مخلوقہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا تو وہ حال سے خالی نہیں یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیت کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض کیساتھ مکمل صورت میں اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً دو حسن صورت اور بد صورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مثلاً سفید بھی ہو اور کالا بھی اور یہ اجتماع متعین ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا فنا ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تمام اشکال اور متغیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید مغلض ہونے میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دالالت نہیں کرتی ہیں۔ پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی شخص کا فنا ہوگا جو ان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے اور جو شخص اور مرتبہ کا فنا ہوتا ہے وہ اس شخص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

بمخلاف مثل العلم والقدرة الخ یہ ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے مگر یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اتصاف کے بارے میں قرآن نے کہا کہ یہ اتصاف اگر غیر کسی مرتبہ کے ہے تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی اور اگر مرتبہ کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرتبہ کی طرف فنا ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل تو صفت کے اثبات میں بھی پیش آئے گی اس لئے کہ قرآن نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیات، قدرت مع و غیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے ان کے خدا و موت، غیر حسن

دیگر وہ کہ ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہ راہ بھی کہ جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ انصاف کی مرضی کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی ورنہ مرضی کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت مانتے ہیں مثلاً علم، قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلائل کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے مقرر چکا ہے کہ عالم کا اس ترالے انداز پر وجود ان صفات کمال کے ساتھ اس لئے صفات کے متصف ہونے پر دلائل کرتا ہے اور ان کے بشیرہ مثلاً سموت، عجز اور قہل وغیرہ صفات قصور اور عیب ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلائل نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلائل کرتی ہیں۔

﴿واصح المخالفاً بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجود ذي لفظ لابد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر محالاً له أو منفصلاً عنه حيثما في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محالاً لعالم فيكون مباحاً للعالم في جهة تحيز فيكون جسماً أو جزءاً جسم متصوراً منهاهما والجواب أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بحكم المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات فيجب أن يفرض عدم النصوص التي الله تعالى على ما هو دأب السلف، ينظر السطرين الاسلام أو يأنون بقاويات صحبة على ما اختاره المتأخرون دللاً على ما لجاهلین و جللاً لضع القاصرين سلوكاً للسبیل الاحکام﴾۔

ترجمہ: اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسم اور صورت اور جو روح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) ان بات سے کہ جو بھی دو موجود (ضرر) کے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے کسی کو نہ ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مہاں ہوگا اور اللہ تعالیٰ تو عالم کا کل ہے اس کے اندر طواری کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مہاں ہوں گے اور تخلیق ہوں گے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جزء ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے متعلق ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ بھی دہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تزیہات پر دلائل قطعاً جائز ہیں، لہذا ضروری ہے کہ

نصوم کا ہم امتد کے حوالہ کیا ہے جیسا کہ ملف کا طریقہ رہا ہے بخود طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر  
یا مضبوط راہ پر چلنے کیلئے ان نصوم کی صحیح تدابیر کی جو ہے جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا  
ہو اہل کے اعتراضات دفع کرنے اور کزور مسلمانوں کا بازو دھسنے کے لئے۔

تشریح: واضح المعانی الخ اب تک متعلمین کا بحث اور ان کے مذہب کے دلائل پیش کئے گئے  
اب یہاں سے بھروسہ کیا جاوے کہ جو اس وقت کے قائل ہیں کہ اللہ کے لئے جسم ہے وہ دلیل عقلی اور عقلی سے  
استدلال کرتے ہیں۔

(۱) دلیل عقلی کہتے ہیں کہ اللہ ایک جہت میں ہے کیونکہ قرآن مجید کا یہ اس پر شاعر ہے **بسم**  
**بصمد کلیم الطیب والعلی الصالح یرفعہ الی طرح ایک صورت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت**  
**میں حاضر اولیٰ اور نبی علیہ السلام نے اس سے دریافت کیا کہ اللہ کہاں ہے تو اس صورت نے جواب دیا**  
**کہ تمہارا میں۔ تو نبی علیہ السلام نے اس کی ایمان کی تصدیق کی اسی طرح ایک دوسری حدیث میں سے**  
**”من اتقانی یعنی اللہ ہر اولہ و ہر وہ ذلک وہ نصوم ظاہرہ سے الٹا کہتے ہیں اور اللہ کے لئے**  
**تھیں، صورت اور جو ارجح ثابت کرتے ہیں۔**

(۲) دلیل عقلی: چونکہ وہ وجود فرضی کے جائیں وہ سال سے خالی نہیں یہ تو ان کا ہم متحمل ہوں  
گئے تو یہ اتصال باہمی معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف ایک دوسرے سے ملے ہوں یا باہمی ممتنع کی ایک  
کا دوسرے میں داخل اور طوں ہو یا دونوں ایک دوسرے سے متحمل ہوں گے حصص میں ایک دوسرے  
کے مخالف ہوں گے مثلاً اگر ایک جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دوسرے جو فرض کرتے  
ہیں ایک موجود عام اور دوسرا باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دو احتمال ہیں پہلا اتقان تو اس نے  
بطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عام کے اندر طوں کرنے والے ہیں نہ نہ عالم کا عمل ہیں کہ عالم ان کے اندر  
طوں کئے ہوئے ہو کیونکہ صوم سال اور کل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف متوجہ ہونے کا مقتضی  
ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں لہذا دوسری حق تعالیٰ ہوئی کہ باری تعالیٰ عام سے منقطع اور اس  
کی خلاف حصص میں ہوں گے اور جو پڑ حصص میں ہوئی ہے وہ متخیر سرت ہے لہذا باری تعالیٰ متخیر ہوں گے



اور تحمید یا جوہر کر دیتا ہے لہذا الہی تعالیٰ جسم یا جوہر فرمادوں گے؟

جواب: ہم جواب دیجئے ہیں کہ آپ کا وہ چیزوں کا متصل یا متصل لینا یہ قیاس الجسوس علی البصر الجسوس یا قیاس الغائب علی الحاضر ہے اور یہ باطل ہے اور جو دلائل تم نے قرآن اور حدیث سے لئے ہیں تو حدیث میں علماء کرام اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے کہتے ہیں لہذا علم بمراد بذاتک۔ اور متاخرین علماء اس میں تاویل کرتے ہیں کہ علم بذات کے معنوں سے لوگوں کو پہچانیں لہذا ان خصوصاً ظاہرہ کا یا تو اللہ کی طرف تفویض کیا جائے گا جیسا کہ حدیث میں کی راوی ہے لہذا ان کو موقوفہ کہتے ہیں اور یا ان میں تاویل کی جائے گی جیسا کہ متاخرین کی راوی ہے اور ان کو سائل کہتے ہیں ان کے راوی کا اختلاف اس آیت سے ہے ”وَمَا يَتْلُوهُمْ مَا بَلَغَ الْإِلَٰهَ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ حدیث میں ہلا اللہ پر وقت کرتے ہیں اور متاخرین نہیں کرتے ہیں۔

﴿وَلَا يَشْبُهُهُ شَيْءٌ﴾ ای لا یحاطہ اما اذا لم یحاط بالمعانی الا بالحد فی الحقیقة لفظا  
و اما اذا اريد بها تكون الشئین بحث پسند اسفہما مسداً آخر ای یصلح کل واحد  
منهما ما یصلح له الآخر فلان شئان الموجودات لا یسند لتعالی فی شئی من الا  
وصاف فان اوصافه من العلم والفطنة وغیر ذلک اجل واعلیٰ مما فی المخلوقات  
بحث لامناصہ بینہما۔

ترجمہ: اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے وہ چیز دل کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کا دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً حم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر فکیر تر و بلند تر ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں۔

تشریح: ﴿وَلَا يَشْبُهُهُ شَيْءٌ﴾ العیہ اللہ کی ایک اور صفت علی بیان ہو رہی ہے دراصل ﴿وَلَا يَشْبُهُهُ شَيْءٌ﴾

میں اس نسبت میں مناسب اثر ہے۔ پس کھٹلہ شی۔

ی لا یبدلہ الخ شارح رمزہ قد علیہ نے ولایتیہ شی کی تشریح لا یبدلہ شی کے ساتھ کی  
کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الہیہ ہے اور مالک اللہ تعالیٰ سے کیفیت کی نفی اس سے پہلے  
ولا یبدلہ الخ غیبیہ سے کی گئی ہے لہذا اس سے غمراہ نہ آئے گا، اس کے غمراہ سے پہلے کے لئے مشابہت کا  
معنی مماثلت سے کیا پھر مماثلت کے دو معنی ہیں ایک معنی اتحاد فی الہیہ یا فی الصیغہ، یعنی وہ جیسا کہ  
ذاتیات میں شریک ہوتا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذاتیات میں کوئی شریک نہیں اس وجہ سے شارح نے  
اس پر وہو طاہر فرمود۔

مساذاً لئلا یبدلہ الخ یہاں سے مراد ہے کہ دوسرا معنی بیان ہو رہا ہے کہ وہ چیزیں اس طرح جو کہ  
ایک دوسروں کی زیادت کر سکے۔ اسی معنی کے اعتبار سے کوئی چیز جہاں توحید کا معنی اس لئے نہیں کہ کوئی  
چیز کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہو سکتی، لہذا وہ نسبت کے دونوں معنی لیے ہوئے اللہ تعالیٰ  
کا کوئی معنی نہیں کیونکہ اللہ کی مماثلت کسی بھی معنی کے اعتبار سے توحید سے معافی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ  
نے نو فرمایا پس کھٹلہ لا یعنی باری تعالیٰ کی صفات اعلیٰ، اشرف، اجل اور علی ہیں، وہ ان سے  
مترتبہ ہیں نہ صفات حقیرانہ اور نہ صفات ناقصہ اور نہ صفات حقیرانہ میں نہ مماثلت ممکن ہے اور  
نہ زیادت۔

قَالَ فِي الْمَدَامَةِ ان العلم ما هو موجود وعرض وعلم محدث و حاضر موجود  
ويتجدد في كل زمان فلما اشنا ان العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة لقهسة و  
واجب الوجود و دائم من الازل الى الابد فلا بد ان العلم الحق يوجد من الوجود  
هذا كلامه فقد صرح بان لمصلحة عندما انما ثبت بالاشتراف الى جميع الازداد  
حتى لو اختلف في وصف واحد اختلفت المعاملة وقال الشيوخ ان المعنى في  
القبصر اما احد اهل الخلقة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو وفي انفسه  
اذا كان يساويه فيه ويسمى مسماة الى ذات الابد وان كانت بينهما مخالفة في وجود  
كثير فذلك ما هو الا شاعري من انه لا بد للابان من انهما من جميع الوجود لانه لا بد

السی عم لقال الحنظلة بالحنظلة مثلا بمثل وازاد الاستواء فی الکمال لا غیر وان  
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلاة والرخاوة وانظروا انه لا مخالفة لان مراد  
الا شعری للمساواة من جميع الوجوه فهذا به المماثلة كالكلمة مثلا وعلى هذا  
ينبغي ان يحصل كلام صاحب لبدایة ایضا والا فاشترک الشیئین فی جميع  
الاصناف ومساوئهما من جميع الوجوه یرفع التعدد لتکلیف بتصور التماثل (۱)

ترجمہ: بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا خم موجود ہے اور غرض ہے اور عادت ہے اور ممکن  
الوجود اور ہر زمانہ میں مقید اور فقیر ہے۔ مگر حسب ہم خم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ  
موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ازل سے اب تک ہمیشہ رہنے والا ہے ہاں وہ  
حقوں کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحب بدایہ کا کلام تھا اور  
انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں  
اشترک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف  
ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ الاسلام نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو  
دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمیشہ کے لیے لفظ میں عمر کا مثل ہے جب وہ انھیں اس کا  
مساوی دیکھو اسباب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے  
اوصاف میں اختلاف ہو اور شعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر  
مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ منہم کو کلمہ کے بدلہ میں پتھر  
اس باب میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکمال مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور  
دانوں کی تعداد اور غنی اور غنی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ  
اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے۔ جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے  
مثال کے طور پر کلمہ میں۔ اور اہل مثنوی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب  
ہے۔ اور وہ پتھر ان کا تمام اوصاف میں اشترک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد  
فی کثر کر کے مایہ ناز کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

**تحریر:** لیل فی الہدایۃ (۱) البیع اس سے گھر خارج کرنے فرمایا تھا کہ "الخان اوصافہ من العلم والقدرة وظهر ذلک اجل واعلیٰ معانی المخلوقات بحيث لا مناسبة بینہما" یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف قلوب کے اوصاف سے اسے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں اب اپنے اسی قول "لا مناسبة بینہما" کی تائید میں صاحب ہدایہ امام نور الدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب "بدایہ" میں مذکور ہے۔

صاحب ہدایہ نے علم غنی اور علم حق کا غلط کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم غنی عرض ہے حادث ہے جائز الوجہ ہے ہر زمان میں متحد یعنی حادث ہے اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجہ ہے قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم غنی کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

لفظ صریح البیع اگر یہ فعل، ماضی ماضی صرف ہے تب تو قائل صاحب ہدایہ ہی ہوں گے جس طرح قول مذکور کے قائل صاحب ہدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے جایز میں ذکر کردہ وہ قول فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوہ یعنی علم غنی کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مگر دوسری جگہ صاحب ہدایہ کی تصریح یہ ہے کہ وہ چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہذا صاحب ہدایہ کے ہدایہ میں مذکور قول "فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوہ" اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تضاد ہے۔

اور اگر یہ فعل، ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تضاد ہدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

(۱) کتاب کا نام "الہدایۃ من الکتابۃ" ہے اور مصنف کا نام طاهر زلیخو نور الدین احمد ابن محمود بخاری ہے

جو کہ امام صاحب دینی کے نام سے مشہور ہے۔ لکھنؤ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہے۔ چائے پیرائش اور چائے وفات بخارا ہے۔ ان کی وفات ۵۸۹ھ مگر مریے ہوئی ہے۔ ان کی یہ کتاب ایک دوسری کتاب کی تکمیل ہے جس کا نام ہے "الکتابۃ فی الہدایۃ"۔

لسان الشیخ ابو المعین شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب شہرہ شرف سے مسئلہ اول کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کو کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے باوجود کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا تصور رکھتے ہیں مثلاً ذیہ و عمر کے درمیان شکل و صورت و رنگ و رنگہ و قامت و قامت و خلق و عادات وغیرہ میں بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے مگر علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ برائی کا وجہ رکھتے ہیں تو اہل لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں "زیب منہ و عمر و ابو المعین" ذیہ فقہ میں معروف و معروف ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب شہرہ شرف میں "مے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابو المعین اشعری کا یہ لفظ عام ہے کہ: چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر تحقیق نہیں ہوگی کیونکہ یہ کہ ہم متفقہ طور پر فرمایا "الحطه بالحقه مثلا بمثل" لحدیث یعنی کدم کے ہٹنے میں کدم و فروغیت کرنا اس حال میں کہ بیٹے جانے والے کدم اور لٹے چلنے والے کدم کے درمیان مماثلت ہو اور آپ نے مرثیت سے صرف نکل میں دونوں کا رد کر دیا اگرچہ وزن اور بانوں کی تعداد اور حتی و زل میں ایک دوسرے سے مختلف ہو اس معلوم ہو کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

ولفظ مرثیت الیہ شائع کا مقصد ان متعارض قول کے درمیان تطبیق دینا ہے جو اس سے کہ مرثیت کا تحقق بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے جیسے کہ شیخ ابو المعین نے کہا در شیخ ابو المعین اشعری کا قول "لا معطلة الا بالمساواة من جمیع الوجوه" اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شیخ اشعری کے قول کا یہ معنی نہیں کہ اگر اوصاف میں مساوات سے مرثیت تحقیق ہوتی جیسے کہ شیخ ابو المعین نے سمجھا اور ان بیہوش اشعری کے قول کا کہ: کوئی مساوات دیا کیونکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب شیخ اشعری نے اسی الجمیع الوجوه کا غلط ترجمہ کیا لیکن انہوں نے اس جمیع الوجوه کہ ہے اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوا کہ مرثیت نہیں ہوگی مگر کھن عمر پر مساوات سے اور مرثیت میں کھن عمر پر مساوات ہے جس چیز میں مماثلت طلب ہے مثلاً حدیث "الحطه بالحقه مثلا بمثل" میں: چلنے والے

اور لئے جانے والے مخلوقوں کے درمیان کہیں میں مماثلت مطلوب ہے لہذا کمال میں دونوں کا برابر ہونا  
مماثلت ہو گا۔ درجہ مماثلت کے لئے قسم اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بدیہہ باطل ہے کیونکہ  
مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے اس بنا پر وہ خود کا متقاضی ہے جس طرح تمام  
اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نہ دو ہوں گے۔ چیز نیک ہی ہو  
گی اور جب اشتیاق اور قنود ہی ختم ہو جائے گا تو ہم مماثلت کیسے تحقیق ہوئی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے حاصل بحث یہ ہے کہ  
مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فرقہ بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فرقہ تمام  
اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف  
میں اپنی طرح سے مساوات ہونی چاہئے مابقی مطلق پر دونوں فریقوں کا کام معمول کیا جائے۔

﴿وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَالْقُدْرَةِ ذَنْبِي لَانَ الْجَهْلُ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزُ عَنِ الْبَعْضِ  
نَفْسِي وَالْخِفَافُ الْإِنْسَانُ مَعْصُومٌ مَعَ أَنَّ النِّصْوَ مِنَ الْقِطْعَةِ طَائِفَةٌ بِعَمُومِ الْعِلْمِ وَشُعُولِ  
الْقُدْرَةِ فَهَوَ بَكَلِّي ذَنْبِي عَلَيْهِمْ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ لَدَيْهِ لَا كَمَا يُزْعِمُ الْفَلَسَافَةُ مِنْ أَنَّهُ  
لَا يَعْلَمُ الْحَزَنَاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَنِّي أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ وَالْدهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنِّظَامُ أَنَّهُ  
لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهَنِّ وَالْفَسَحُ وَالْإِنْسَانُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ وَغَايَةِ  
الْمَعْزُولَةِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ﴾

ترجمہ: اور کوئی بھی شیء اس کے علم اور اس کے قدرت سے بیز نہیں ہے، کیونکہ بعض چیزوں  
سے جانی ہونا اور بعض چیزوں سے بیز ہونا نقص ہے اور نقص کی طرف توجہ ہونے کا موجب  
ہے ملاوہ اس کے بعض قطعہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں بلکہ ہر وہ  
شیء کا علم رکھنے والا اور ہر شیء پر قدرت والا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فرما دیتے ہیں کہ وہ جزئیات کو  
نہیں جانتا اور وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو  
نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور فحش کے پچھلے کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ  
مجتہد نے کہا کہ وہ بندے کے مقدر کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معجز کہتے ہیں کہ وہ

مجید اس چیز پر تو اور نیکی جو بندہ کا تقدیر ہے۔

تشریح: اولا یخرج عن علمہ و قدرہ شئی بالغ یہاں سے معنی آئی کہ قدرت علیہا ہون کرنا چاہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ہم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے تو یہاں بھی کمرہ ہے نہ حق الہی واقع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کمرہ تحت الہی واقع ہو تو یہ محرم کا کمرہ دیتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج نہیں بلکہ ہم اور قدرت کو علیحدہ علیحدہ طور پر ذکر کیا جس لئے کہ ہم مہر ہے معصیت کیساتھ بھی متعلق ہوتا ہے ممکنات اور موجودات کے ساتھ بھی بخلاف قدرت کے کہ وہ غافل ہے صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے لہذا اولیٰ و ثانیہ و سیدہ ذکر کیا۔

اعتراف ضرور ہے کہ علم سے آپ کا کمرہ مراد ہے مہر یا غافل اگر عام ہو جو ممکنات ممکنات اور موجودات سب کا شامل ہے تو اس کا تحقق علم کے ساتھ نہ ہو سکتا ہے لیکن قدرت کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ قدرت صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اگر عام ہو تو پھر قدرت کے ساتھ تو اس کا تحقق صحیح ہے لیکن علم کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ علم ممکنات، معصیت اور موجودات سب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں مہارت بخلاف ہے ولا یخرج عن علمہ شئی الذی بتعلق بہ العین ولا یخرج عن قدرہ شئی من الامور المستحکۃ الذی بتعلق بہ قدرہ۔

ان کلمات میں اللہ تعالیٰ سے دیکھ سکتا ہوں جو ہم ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا بعض چیزوں پر علم ہو اور بعض پر نہ ہو اس طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو اس بعض کی تعیین کے لئے قصص کو بیان ہوگا اور عیانہ حدوث کی علامت اور وجہ کی ممانی ہے۔ لہذا علم الہی اور قدرت الہی تمام چیزوں کو محیط ہے جس پر قرآن شام ہے "إِنَّ إِلَهَهُ أَحْمَدُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ إِنَّ اللَّهَ قَدِ احْتَدَىٰ بِكُلِّ شَيْءٍ عَمَّا" (سورۃ الطلاق)۔

معنی ان قصص میں اللہ تعالیٰ سے لیکن تمہا سہان کرنا چاہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر عام ہے اور ہر چیز پر قادر ہے لہذا ہر شئی علمہ و معنی کل شئی قدرہ۔

لاکھتا ہر علم الفلاسفۃ اللہ تعالیٰ سے لڑنے کا علم کی تردید کر رہے ہیں جو کہ پانچ لڑتے ہیں پہلا

فرق نلاسٹ ہے جو کہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو کمالات کا علم ہے جزئیات کا نہیں۔ لیکن یہ بیان کرتے ہیں کہ جزئیات میں تیسرے واقع ہوتا ہے اگر جزئیات کا علم باری تعالیٰ کو حاصل ہو جائے تو پھر باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر نہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہ محض وهم ہے اس لئے کہ تغیر جو واقع ہوتا ہے وہ منسلقات میں واقع ہوتا ہے اور منسلقات کے تغیر کی وجہ باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا۔

ولا یقدر علیٰ اکثر الخ یہ بھی فلاسفہ کی زد پر ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے والواحد لا یقدر علیٰ الا الواحد تو اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا مگر اس نے دوسرا پیدا کیا مگر دوسرے نے تیسرے کو تاسع نے چارٹر کو پیدا کیا اور یہ عقل فعال ہے اور وہ منصرف ہے؟ جواب یہ بات بالکل غلط ہے بلکہ واحد سے کثیر کا صدور ممکن ہے جس طرح انسان واحد ہے اور اس سے بہت سارے افعال صادر ہوتے ہیں۔

واللہ علیٰ الخ ہر ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اس کا کوئی مالک و خالق نہیں ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ صنایع عالم تو ہے مگر زبہ ان کے ساتھ شریک ہے یہاں دہریہ سے یہ فرق مراد ہے۔ اس فرقے کا خیال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں کیونکہ علم عالم اور معلوم کے درمیان پٹی جانے والی نیست کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نیست ہوتی ہے ان میں تغایر ہوتا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نیست پائی جاوے اور مغایرت بھی آجائے مگر ظاہر ہے کہ ذات باری تعالیٰ اور باری تعالیٰ دونوں میں تغایر نہیں دونوں متحد ہیں تو ممکن تعریف یہاں پر صادق نہیں آ رہی ہے۔ جو یہ ہے کہ یہاں پر عالم اور معلوم کے درمیان مغایرت اعتباری موجود ہے اور وہ کافی ہے۔

واللہ علیہ نظام معنوی (۱) کہتا ہے کہ باری تعالیٰ مجمل اور حج کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے

(۱) نظام کا چرنا نام اور معنی میں ہے۔ جو معزل کا امام اور امام مقتدا ہے۔ معزل کے کلام میں فلسفہ خانے کی دوسری اس نے اٹھائی تھی۔ ۲۳۱ مگر یہ کلمات ہائے ہیں کلامی الا حلام اللہ رکھی۔



کہ اللہ ان کو چاہتا ہے یا نہیں، جو کہتا ہے تو یہ ٹر ہے اگر نہیں جانتا ہے تو یہ گھل ہے اور اللہ تعالیٰ  
 دروازے اکے ہے۔

جواب: اے درمہربان خالق اللہ تعالیٰ ہے لیکن ایمہ علی تجہ ہے اور دوسرا کسب تجہ ہے علی تجہ کسب تجہ نہیں بلکہ کسب تجہ علی تجہ ہے۔

والسلامی الخ ثانی (۱۱) آج کہہ دینی تہذیبی مثل مقدور، بعد پر قہر نہیں اس لئے کہ عہد جو کام کرتا ہے یہ تو طاعت ہے یا معصیت ہے یا بحث اور تحقیق کام اس کی قربان سے مدافعی ہے۔

جواب یہ ہے کہ متعدد جب ان افعال کو کرتے ہیں تو یہ کیفیات ظاہر ہو جاتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت ہو، چونکہ اس کے افعال معلول یا عرضی نہیں ہیں بلکہ وہ حواس و ادراک سے منزہ ہے اس لئے مثل متعدد و متعدد پر وہ ان اغراض کا اس سے صدور ممکن ہے۔

[illegible]

تو اب یہ کھن و مہ ہے جہد کا قدرت موثر نہیں ہے مگر حوائج تعالیٰ چاہتا ہے، وہی ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے یا نا چاہے۔ و ما تشاء وی الا ان یشاء اللہ۔ لہذا شروع واقعہ حق نہیں تھا کہ تو شروع کے لئے انہوں طرف کی برادری ضروری ہے، اس لئے کہ اس سے انسان کی کئی حیثیت ہے۔

﴿ وَهُوَ صِفَاتٌ لَمْ يَلِدْ مِنْهَا تَعَالَى عَالِمٌ فَادِرٌ حَتَّى الْخَلْقِ لِمِزْجِ ذَٰلِكَ وَمَعَهُمْ أَنْ كَلَّمَ  
مِنْ ذَٰلِكَ بَدَلَ عُلَىٰ مَعْنَى ذَٰلِكَ عَنِ مَعَهُمْ لَوْ رَاحِبٌ وَلَيْسَ الْكُلُّ تِلْكَ مَعَهُمْ ذَٰلِكَ وَأَنْ  
صَدَقَ الْمَشِيقُ عِلْمُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ لَمْ يَتَّخِذِ الْإِسْتِغْنَاءَ بِهِ لِحَقِّقَ لَهُ عِلْمُ الْعِلْمِ

(۱) اسی کا پورا نام طیبہ خدیجہ بنت الامویہ بنت منصور انصاری ہے۔ اور ابو القاسم بھی (دو خراسانی کے نام تھے مشہور۔

جسے - یہ مسئلہ کا نام دوران کے ایک فرقہ تعصب کا بھی ہے اور کئی رات ۲۴ اداقت ۳۱۹ مجریٰ

۱۵۹ ہے۔ لاہور، علامہ نادر کسی، ج ۳، ص ۶۵۔

والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له والقادر  
لا القدرة له التي غير ذلك فانه محال ظنهم بمعتزلة لوئسا سواد لاصوا وله وقد نطقت  
النصوص بطرف علمه وقدرته وغيرهما وكل صدور الافعال المقتضية على وجود علمه  
وقدرته لا على مجرد تسميته خلقا وقادرا ﴿ ۱ ﴾

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کہ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم  
قادر ہی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے ذات  
وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور ہر سب الفاظ مترادف نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ ہم مشتق  
کا کسی چیز پر صادق آئے اس کے لئے ماخذ اختلافی ہے کہ ثبوت کا قیاس کرتا ہے لہذا اس کے لئے ہم  
ذات قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے  
لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیرہ ذلک اس لئے کہ  
ہر تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے وجہ میں ہے کہ غلاں چیز سیاق تو ہے لیکن اس کے اندر  
سیاق بالکل نہیں ہے۔ اور نصوص بھی اس کے علم و قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر شاہد ہیں اور  
مستقیم افعال کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم  
اور قادر نام ہونے پر۔

تشریح: ولہ صفات اربع یہ قول مائل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے مائل میں صفت نے کہا حقائق  
الاشیاء ثابتہ والعلم بہا متحقق والعلم بجمیع اجزائہ محدث ولا بد لہ من محدث ولہ  
صفیات، پھر صفات کو جمع ذکر کرنے میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات کثیرہ  
ہیں اور وہ آپس میں مترادف نہیں ہیں کیونکہ مترادف کی صورت میں تو اس کا ایک ہی معنی ہوگا پھر تو وہ ایک  
مقتض ہوگا اس لئے اسی وقت وہ صفات کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ ولہ صفۃ کہنا صحیح ہوگا۔

ولہ صفات میں آخر کو مقدم اور مبتدأ کو مؤخر اس لئے ذکر کیا کہ صفات مکروہ ہے اور مکروہ مبتدأ واقع  
نہیں ہو سکتا جب تک اس کی تفصیص نہ کی جائے تو خبر کو مقدم کیا مبتدأ پر تفصیص کے لئے اس لئے کہ  
تقدم ما حقه التامیز بفہم المحصر والانتصاب فی کہ باری تعالیٰ کے لئے خاص صفات ہیں تو اس

کے ساتھ ایک اعتراض بھی درج ہوا۔ اعتراض یہ تھا کہ اگر ہادی تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہیں تو ہمارے لئے تو بھی ثابت ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کے لئے صفت علم ہے اس طرح ہمارے لئے بھی ہے وغیرہ وغیرہ۔ جواب دیا گیا کہ ہادی تعالیٰ کے لئے خاص صفات ہیں جو مخلوق میں نہیں پائے جاتے جنہی مخلوق تو صرف زمینی میں مشترک ہے صفات الہی کی شان ہی کچھ اور ہے۔

لما ثبت الصبح یہ ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے کہ عقل اور شرع دونوں کے اعتبار سے باری تعالیٰ کے لئے عالم قادر وغیرہ ثابت ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہوتے۔

ومعصوم یہاں سے صفت کے ثبوت پر دوسری دلیل پیش ہو رہی ہے مگر اس پر اعتراض وارد ہوا ہے کہ دعویٰ ثبوت صفات ہے باری تعالیٰ کے لئے اور دلیل اس پر پیش کی جاتا ہے کہ یہ واجب کے مفہوم سے زائد ہے لہذا آپ کا دلیل دوسرے کے مطابق نہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں قسمیں لازم و ملزوم ہیں جو لوگ صفت کو مفہوم واجب سے زائد ہونے سے انکار کرتے ہیں اور اس کو نہیں مانتے ہیں تو گویا وہ صفات کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ حرف اور لغت سے یہ بات مفہوم ہے کہ ان اسامیٰ معصومہ میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے خارج ہے اور وہ معنی جو واجب کے مفہوم سے زائد ہے باری تعالیٰ کے صفت ہیں۔

ولیس الکلی الصبح یہاں سے صفات کے ثبوت پر تیسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ وہ صفات آؤں میں حروف نہیں اس لئے کہ اگر آؤں میں حروف ہو جائیں تو پھر وہ ایک ہی صفت بن کر صفت کیسے بنا جائیں گے۔

وان صدق الصبح یہاں سے چوتھی دلیل کا بیان ہے کہ جس چیز پر اسم مشتق صادق ہو جائے وہ اس کے لئے باطنی مخلوق کے ثبوت کا قاعدہ کرتا ہے تو عالم میں کوئی جاتا ہے جس کے لئے صفت ثابت ہو اسی جو سے تو اس کو کہا جاتا ہے ایہ نہیں ہے کہ عالم ہو اور اس کے لئے علم ثابت نہ ہو جس طرح معجز کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے لیکن اس کے لئے صفت ثابت نہیں تو وہ ہے لیکن قدرت بہت نہیں یہ تو ظاہر ہے اصل ہے یہ ہمارے اس قول کی طرح ہے کہ کلاماں چیز سے ہے لیکن اس میں یہی نہیں واسطیہ ہے لیکن اس

میں سفید کی فہمیں۔

وَقَدْ عَلَّقَتْ الْخَبْرَ جہاں سے شدرج کا معصوم وکیل نقل بیان کرتا ہے کہ معصوم باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ کے ثبوت پر بالیق ہیں اسی طرح حکم انحال اور مشغل برحاسب ایجادات باری تعالیٰ کے لئے ہم قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہو گئے مگر ان صفات میں بعض ذاتی صفات ہیں اور بعض صفات الحال ہیں۔ صفات ذاتی اشعارہ کے نزدیک سمات اور ماریہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) حیات - (۲) علم (۳) اولاد - (۴) قدرت - (۵) معیہ - (۶) بصر - (۷) کرم - (۸) مخبرین  
شاعر نے مؤخر الذکر کا اظہار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو غریب آپ کے سامنے آ رہی ہے  
ان آٹھ کے علاوہ باقی تمام صفات افعال ہیں۔

وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والعلاقات لما  
صرح به مثاليهما من أن الله تعالى حي وله حيوة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل  
البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء  
والضروري ولا مكتسب وكذا في جميع الصفات بل النزاع في أنه كما أن للعالم من  
علمه ما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل فصلاص العالم علم هو صفة أزلية قائمة به  
زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين  
ذاته بمعنى أن ذاته يسمى باختيار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا أي  
غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق  
أن المستحيل تعدد القدرات وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مطلقا قدرة  
وحيوة وعالما وحيًا وقادرا وصانعًا لعالم ومعبودًا للخلق وكون الواجب غير قائم  
بهذا التي غير ذلك من المحالات.

ترجمہ: اور زوال اس علم اور تہروت کے بارے میں نہیں ہے جو حسن جمہد کیفیات اور ملکات کے ہے اس لیے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور ان کے لئے انکی:

حیات ہے برائی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا و محال ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کیسے  
ایسا محم ثابت ہے جو برائی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقا و محال ہے اور نہ ضروری ہے  
اور نہ ممکن ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں یکہ نزاع اس وقت میں ہے کہ جس مرتبہ  
ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا محم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے یا پر زائد ہے،  
حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا محم ہے؟ اس کی زلی مفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو  
اس کی ذات پر نہ کہ ہو اور اسی طرح تمام صفات کا حامل ہو تو بلاشبہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا  
اور یہ کہا کہ اس کی صفات حیدر اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو مضبوط کے ساتھ تعلق کے  
اعتبار سے عالم و مقدورات کے ساتھ قطعی کے زعم سے دور کہا جاتا ہے۔ اس طرح اس نے  
طاہرہ اہل صفات کا حال ہے لہذا وہ تو ذات واجبہ میں نکلے لازم آئے گا اور نہ قدنا اور واجبات کا  
تقدیر لازم آئے گا اور جواب دی ہے جو گزیر چکا کہ محض ذات قدیمہ کا بعد ہے اور یہ لازم نہیں  
تو رہا ہے، ہمت تھارے اور بشرط کے قدرت ہونے کا حیات ہونے کا عالم ہونے کا، قادر ہونے  
کا اور صانع عالم ہونے کا اور معبود متعلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے لیے قائم بالذات ہونے کا اور  
انکہ محالات کا اقرار نہ کرنا ہوتا ہے۔

تشریح: وجس النزاع الخ یہ حقیقت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اور مکمل اعتراض اولہ صحت  
ہے۔ محمل اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اللہ کے لئے صفات ثابت ہیں اور صفات تو مستعمل البقاء  
ہونے کی وجہ سے حادث ہیں جس طرح انسان کے ساتھ پہلے طرح نہیں تھا اب ہے اور کچھ عرصہ بعد یہ ختم  
ہو جائے گا لہذا صفات حادث ہیں؟

جواب: امار نزاع اس میں نہیں ہے کہ وہ صفات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جو کیفیات اور  
عرض ہیں کیونکہ صفات باری تعالیٰ تو ازلی ہیں اور ان کیفیات اور عراض سے بحث ہی نہیں کرتے کیونکہ وہ  
جو عرض کیفیات اور عراض کی محسوس ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ تو پھر  
آپ بحث کس چیز سے کرتے ہیں جس میں آپ کا اور معتزلہ کا اختلاف ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہماری نزاع اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو کہ اس کی ذات سے زائد ہے اور عرض ہے اور حادث ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس سے زائد اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو اس میں ایک رائے فلاسفہ کی ہے اور ایک متکلمین کی۔

فَلَا تَكْمُرُ الْفَلَاسِفَةُ الْفَلَاسِفَةُ سے منکر ہیں ان کے نزدیک صفات میں ذات واجب ہیں ان کے نزدیک اللہ کے لئے کوئی ایسی صفت نہیں کہ اللہ کی ذات سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہو بلکہ اللہ کا عالم ہونا اور قادر ہونا ایک اضافی چیز ہے معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنا پر اللہ عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنا پر اللہ تعالیٰ قادر ہیں لہذا ذات باری تعالیٰ من کل الوجوه واحد ہے۔ فلاسفہ کی یہ رائے اس لئے ہے کہ تعدد قدماء ورتعدہ و جہاد لازم نہ آئے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اگر صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد لئے جائیں تو تک صفت قدیم ہیں تو تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد و جہاد کو مستلزم ہے۔ متکلمین کے نزدیک صفات ذات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قدیم ہیں۔ اس سے تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد و جہاد کو مستلزم نہیں، اس کی بحث تفصیل سے ”تقدیم“ کے بیان میں گزر چکا ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ (۱) ذوات قدیم کا تعدد (۲) صفات قدیم کا تعدد۔ اول محال ہے نہ کہ جتنی اور صفات کو زائد علی الذات لینے میں ذوات قدیم کا تعدد لازم نہیں آتا جو اس سے بلکہ صفات قدیم کا تعدد لازم آتا ہے۔ اور یہ جائز ہے۔

والمسلمون يكونون العلم بالحق متکلمین کی طرف سے فلاسفہ اور معتزلہ پر چند اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں کہ فلاسفہ کی رائے سے بہت سارے محالات لازم آئیں گے، مثلاً صفات میں ذات باری تعالیٰ ہوں گی تو ذات انہی بھی ہر صفت کی میں ہوگی مثلاً علم میں ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ میں حیات ہے لہذا علم میں حیات ہے۔ اسی طرح علم میں ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ قادر ہے لہذا علم قادر ہوگا۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ میں علم ہے اور علم غیر قائم بالذات ہے لہذا ذات باری تعالیٰ بھی غیر قائم بالذات ہوگی لہذا صفات کو میں ذات ماننے سے یہ قوم تصافات لازم آئیں گے تو صفات کا میں ذات ہونا محال ہے۔

﴿اِنَّ زَلْزَلَةً لَا كَمَا يَزْعُمُ الْكَافِرُ﴾ مية من ان له صفات لکھا حادثۃ لا مسعالة فہم  
الحوادث بذاتہ قائمۃ بذاتہ ضرورۃ الہ لا معنی لصفۃ لشیئی الا ما یقوم بہ لا کما یزعم  
المعتزلۃ من الہ معکلم بکلام ہو قائم بلمبرہ لکن مرادہم لہی کون الکلام صلیۃ لہ لا  
الہات کمرہ صلیۃ لہ غیر ملعم بذاتہ ہی۔

ترجمہ: وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات  
ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے (وہ صفات) اس کی  
ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت فنی کا کوئی معنی نہیں  
سوائے اس چیز کے جو اس فنی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
ایسے کلام کی وجہ سے عظیم ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہیں لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی  
صفت ہونے کا انکار کرنا ہے تاکہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کر دے جو اس کی ذات کے  
ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح: ﴿اِنَّ زَلْزَلَةً لَّعَیْبًا﴾ ہے ولہ صفات کے لئے۔ یعنی اللہ کے لئے صفات ہیں اور اس کے ساتھ  
قائم ہیں ازلی ہیں۔ اس عبارت سے مقصود کرامیہ کی تردید ہے۔

کرامیہ (۱) کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے صفات ہیں لیکن یہ صفات حادث ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اگر  
اللہ کے لئے صفات ثابت کئے جائیں اور وہ صفات حادث ہو تو نفوذ باللہ ذات باری تعالیٰ کا کل حوادث  
ہونا لازم آجائے گا اور کرامیہ کی دلیل یہ ہے کہ صفات میں تغیر و تبدل آتا ہے مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے  
اس پر علم الٰہی آیت اعتبار سے تھا پھر پیدائش کے بعد دوسرے اعتبار سے بھرنے کے بعد تیسرے اعتبار  
سے اس کے ساتھ علم الٰہی مطلق ہو گیا تو یہاں پر علم کے بارے میں تغیر و تبدل آیا ہے اور جس چیز میں تغیر  
آتی ہے وہ حادث ہے لہذا صفات باری تعالیٰ میں حادث ہیں ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ جرم صفات

(۱) کرامیہ شیخ الکاف و شہید الزمر اور کسبر الکاف و خلیفہ امارہ و دہول طرح و بلا صیح ہے یہ محمد بن کرام کی  
طرف منسوب ہو کر کرامیہ کہلاتے ہیں۔ اس باطل فرقے کا عمود سلطان محمود بن بنکسین کے دور حکومت میں ہوا۔

ثابت کرتے ہیں اس کے متعلقات حادث ہیں اور صفت (حق ایک) ہے یہذا مشعلات کے حادث ہونے سے متعلق صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

صفات باری تعالیٰ کی پانچ قسمیں ہیں (۱) صفات ھقیقہ کھد جس طرح حیۃ - (۲) صفات ھقیقہ ذات (الاضافۃ بمع، بمع، قدرت، ارادہ، علم اور حکم) - تازیہ یہ کے نزدیک - (۳) اضافیہ کھد، معنیہ، قلبیہ، بعدیت - (۴) صفات سلبیہ جس طرح لمیں بعرض ونا جوہر۔

تو صفات ھقیقہ کھد اور سلبیہ میں کسی قسم کی تغیر اور تبدل نہیں آتا اور صفات ھقیقہ ذات (الاضافۃ بمع) باعتبار متعلق کے فرق آتا ہے اور اضافیہ کھد میں تغیر آتا رہتا ہے کئی قلبیہ ثابت ہوئی تو کئی بعدیت۔

عالمیۃ بلایعہ اللع یہ تتر ہے ولہ صفات لازمیہ کے لئے۔ شارع نے فرمایا ضروریۃ ان اللع اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ صفت کا تقاضا یہ ہے کہ صفت قائم بذات ہو یعنی موصوف کے ذات سے قائم ہو۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ صفت ایک چیز کا ہو اور قائم غیر کے ساتھ ہو اور ضرر مند کرتے ہیں معتزلہ پر اگرچہ مراد وہ آگے کھانیز عم المعتزلہ کی مہارت سے آہا ہے۔

کھانیز عم اللع جنی اللہ کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بوجہی بات ہے کہ جب کسی شے کی کوئی صفت ہوگی تو وہ اسی کے ملاوہ کسی اور کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ صفات باری تعالیٰ لازمی اور قصی طور پر باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قائم ذات ہری تعالیٰ کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکم ہیں مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کی جگہ غیر کے ساتھ قائم ہے جو کہ لوح کھوٹا جبرئیل علیہ السلام ہے یا محمد ﷺ ہے۔

لیکن مرادھم اللع سے ایک اعتراض کا جواب مخصوص ہے وہ یہ کہ معتزلہ تو صفات باری تعالیٰ کو زمین ذات دیتے ہیں لیکن اسے نہیں مانتے ہیں مگر آپ کی بات سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ذات اور صفات غیر ہیں اور یہ صفت ذات کے ملاوہ کسی غیر کے ساتھ قائم ہے؟

جواب یہ ہے کہ ان کا مشہد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرتا ہے کہ اللہ نے لئے یہ صفت ثابت نہیں بلکہ وہ موجد کلام ہے جو کسی غیر کے اعد موجود کر کے اس کے ساتھ قائم کر دیتا ہے اور اللہ



کے لئے منفی کام ثابت نہیں کیونکہ وہ اس کو حادث مانتے ہیں اور وہ کلام کی تقسیم لفظی اور نفس کی طرف نہیں کرتے بلکہ صرف لفظی مانتے ہیں اور وہ حادث ہے البتہ ہرے نزدیک کلام عقلی حادث اور نفس قدیم ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ مگر بعض سوچ بچار پیچھے سے ہمارا جواب یہ ہے کہ شش کا اطلاق ماخذ احتیاق کے موصوف پر ہوگا نہ کہ اس کے موجد پر۔ مثلاً اس کا اطلاق ماخذ احتیاق یعنی سوار کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا نہ کہ اس چیز کے ایجاد کرنے والے پر۔

﴿ولما تمسکت المعتزلة مان فی الذات انصافات ابطال التوحید لعل انہا موجودات لدیمة معانیرہ للذات اللہ تعالیٰ فیزوم قدم فیہ اللہ تعالیٰ وتعدد القسماء بل تعدد الواجب للذات علی ما وقعت الاشارة الیہ فی کلام المتقدمین وانصریح بہ فی کلام المعتزیین من ان واجب الوجود بالذات هو اللہ تعالیٰ وصفاته ولقد کثرت لئصارئ بلذات لثمة من القسماء لعل ما بال الثمانية او اکثر اشار الی ان جواب بقوله وهی لاهو ولا غیرہ یعنی ان صفات اللہ تعالیٰ کسبت عن الذات ولا غیر الذات فلا یلزم له م الغیر ولا تکثر القسماء والنصارئ وان لم یصرحو بالقسماء المتعانیرہ ولكن لزمهم ذالک لانهم البدوا الا قانهم الثلاثة هی الوجود والعلم والحیوة وتسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان التیوم للمعلم لد انضال الی بدن محسی علیہ السلام فجوزوا لا لشکاکہ ولا لظان لشکاک ذوات متعانیرہ﴾۔

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دیکھ پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کو ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ لکن موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدم، بلکہ تعدد واجب نہایت بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ حنفیوں کے کلام میں اور صریحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاری صرف تین قدیم ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو آئمہ اہل حق سے زائد کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "وهی لاهو ولا غیرہ" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو ہیں ذات

ہیں نہ خیر ذات ہیں نہ قویٰ غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدمہ لازم آئے گا اور  
نصارتی نے اگرچہ قدمہ متعارفہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے  
تین اقسام ثابت کئے اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا (بترتیب) آب، اذن، روح القدس  
نام رکھا اور یہ کہا کہ الفؤاد علم عسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف تھیں ہوا نہیں انہوں نے  
الحاکم اور انتقال جائز قرار دیا لہذا یہ سب متعارف ذات ہوئیں۔

تشریح: اولہا المسلك البع سے شارح کا متعدد متن آتی ہے لئے تشبیہ باندھنا ہے اور معتزلہ کی  
جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اس بات پر کہ اصل الوحدۃ والجلالت کا  
حقائق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں تین  
ذات واجب نہیں ہیں اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی لٹی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات تین واجب  
ہیں اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن فعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی  
ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔  
صفات کی لٹی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر، دلی تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات  
کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی، اب وہ حادث ہو جائیں سکتیں،  
ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ محالہ وہ قدیم ہوں گی لہذا غیر ہندہ کا  
قدیم ہو لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو حدود قدمہ بھی لازم آئے گا نیز اس سے قائل مہیا کہ  
مصنفؒ کے قول ”وہ قدیم“ کی شرح میں حنفیہ کے کلام میں اشارہ اور متاخرین کے کلام میں اس بات کی  
صرحت ملاحظہ کی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں۔ لہذا القدر واجب قدمہ بھی لازم آئے گا۔ اور غیر اندہ  
کا قدیم ہونا اور حدود قدمہ و حدود جنہا یہ سب ترجیح کے معانی ہیں۔ پھر یہ کہ حنفیہ، اہل سنت میں بعض  
سات صفات بعض آٹھ اور بعض ناس سے زائد، نئے ہیں، حالانکہ نصارتی صرف تین قدمہ یعنی آب، اذن،  
روح القدس کے قائل ہونے سے کافر قرار دینے لگے تو پھر یہ بات یا آٹھ یا اس سے زائد قدمہ ثابت کرے  
والہن کے کفر کا کیونکہ نہ ہو گا۔ مصنف نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قلوب دھبی لاہو  
ولا غیروہ میں اشارہ کیا ہے اور محل اشارہ غیر ہمت کی لٹی ہے کیونکہ جب صفات نہ تعالیٰ کا فیہ نصب ہیں تو

ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور شکار مشاء متعددہ اور مخلوق کے درمیان تقاضا یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر بایں معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور شکار ممکن نہیں ہو گا لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا مخلوق قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متعارفہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متعارف نہیں ہیں نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ لہذا ہم میں مستحضر اور ملاحظہ کی تردید ہے اور لاطہرہ میں کرامہ کی تردید ہے۔ فریق اول مینیت اور فریق ثانی غیریت کا قائل ہے اور ہم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔

والنصارى وان لم يصححو الخ یہ ایک صوفی مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن نہیں قدماء کے قائل ہیں انہیں باہم متعارف نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دیئے گئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء تو حید کے متافی ہے خواہ ان میں باہم تقاضا ہو یا نہ ہو لہذا انتہا یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متعارفہ کا تعدد محال ہے یہ درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن نہیں قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان متعارفہ کی اگرچہ انہوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان نہیں قدماء کے درمیان متعارفہ لازم آتی ہے اور وہ بات یہ ہے کہ انہوں نے نہیں اقامہ ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح اقدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقوام طم اللہ تعالیٰ کی ذات سے یعنی علیہ اسلام کے بدن کی طرف مائل ہو گئے اس طرح انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک و انتقال جس کا نام غیریت اور تفارک ہے ذات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقامہ ثلاثہ متعارفہ ذات ہوئے تو جواب کا خلاصہ یہ لگا کر بخور اور تعدد اسی وقت تحقق ہو گا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہذا نصاریٰ پر بخور قدماء کے قول کا التزام نہ ہو گا کیونکہ وہ جن نہیں قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ معارفہ ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے

انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے لہذا صفات کو قدرے کہتے ہیں ان پر تعدد و قدماء کے قول کا اصرار عامہ نہیں ہو گا۔ اقول: جو قسم کی بحث ہے یہ سرمد فی زبان کا کلر ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کے معنی صفت کے اور بعض کے نزدیک معنی اصل ہے۔ نصاریٰ کی بہ نسبت یہ سب کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معنی انصاری الی اللہ کے جواب میں نحن انصار اللہ کہہ دیے۔

﴿ ولقد علم ان یسمع لولف تعددہ ولحکاکہ علی التفاضل بعضی جواز الانفکاک  
للقطع بان مرادہ الا عداد من الواحدة والاثنتين والثلاثة لئلا غیر ذلک تعدد متکثرة  
مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یمتاز بالکل وایضا لا یصور نواح من اهل  
السلطانی کسفرة الصفات وتعددها متعاقبة کانت او غیر متعاقبة فلا ولی ان یقال  
المستعمل لعدد ذات قدیمه لا ذات وحده وان لا یجوز علی القول بکون  
الصفات واجبة الوجود لذاتها بل یقال هي واجبة لانها لها دل لعلها تس عینها  
ولا غیرها اعنی ذات اللہ تعالیٰ والقدس ویكون هذا مراد من لای واجب الوجود بذاته  
هو اللہ وصعاده یعنی الہا واجبة لذات تواجب تعالیٰ والقدس بما علی نفسہا طہی  
ممکنه ولا استعجاله لی قدم الممكن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا به غیر منعصل  
عنه للمیس کل قدیم لہذا حتی یلزم من وجود القدماء وجود الالہیہ لکن ینحی ان یقال  
ان اللہ تعالیٰ قدیم بذاتہ موصوف بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء نالا یذهب انوہم  
لی ان تکلمنا منہ قائم بذاتہ موصوف بصفات الالوہیۃ ۛ﴾

ترجمہ: اور محض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور حکم کے تحت معنی امکان انفکاک پر  
موقوف ہوئے کا انکار کرے اس بات کے یقین ہوئے کیا چیز ہے کہ مرتب اعداد مثلاً واحد  
اثمین ثلاث وغیرہ متعدد اور حکم چار ہا پندرہ کے کہ ان میں سے بعض دوسرے جن کا جزو ہیں  
اور جزو کل کا ممتاز نہیں ہوتا نیز جس صفت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے  
بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ متعارف ہوں یا نہ ہوں۔ ہذا اسباب یہ ہے کہ کہا  
جائے تھا ذات قدیم کا قصد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود ذات

کہنے کی جرات نہ کی جائے بلکہ کہہ جائے کہ منات واجب (یعنی ثابت) ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو ذات منات کا میں ہے اور ذات کا غیر ہے حتیٰ اللہ تعالیٰ کے لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہہ کر واجب اور خود اللہ تعالیٰ اور اس کی منات ہیں۔ جتنی منات واجب یعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ ہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدم ہونے میں کوئی استعمال نہیں۔ جب وہ قدم ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہوا اس سے متفصل نہ ہو جس پر قدم انہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے اہم کا وجود لازم ہے لیکن محاسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ پہلی ذات کے لحاظ سے قدم ہے اپنی منات کے ساتھ و صرف ہے اور قدم کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف توجہ نہ جائے کہ ان منات میں سے ہر ایک قائم و لذات ہے منات الوحدہ کے ساتھ متعین ہے۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ نے معتزلہ کے اعتراضات جو ب لاء و لا غیرہ سے دیا تھا جو کہ تفصیل سے گزریا ہیں اس جواب پر بحث کرتے ہیں تو فرمیں، وَلَقَالُوا إِن يَبْتَغِ الْغَىَّ مَنَاتٌ لِّمَن لِّیْہِ مَعْنٰیہُ کے استدلال کا ذکر اور جواب میں ہر شارح نے مصنف کے قول "و لا غیرہ" کو محمول کیا تھا تعدد اور غلو کے قدر بھی امکان انکساک پر مبنی تھا کہ منات قدم ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انکساک ممکن ہو ہذا تعدد اور غلو ممکن نہیں ہوگا اور منات کے قدم ہونے سے تعدد قدماء یہ نہیں آئے گا اب شارح فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور غلو کے خلاف بھی امکان انکساک پر توقف ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ واجب اللہ میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزم ہیں اور جزاء کی دہان منازرت نہیں ہے مثلاً تعدد اور جس کہ دن میں سے اول مائی کے لئے جزاء اور علی اس کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغایرت بھی امکان انکساک نہیں ہے کیونکہ تعدد کا جو کہ جزو ہے اپنے کل جنسی میں سے انکساک ممکن نہیں ہے درہنہ دن نہیں رہے گا بلکہ وہی روز یکا میں سے باوجود تعدد اور جزاء میں دونوں متعدد اور متماثل ہے معلوم ہوا کہ خود در غلو فقہاء بھی امکان انکساک پر موقوف نہیں ہے۔

من السواحد طبع من جائے ہے جو لوگ عدم متفعل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو مدعی نہیں مانتے کیونکہ کم دو عرض ہے جو بالذات قاطبی تقسیم ہو یعنی جس کیلئے اجزاء ہوں اور واحد پہلے ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدم بھی نہیں ہو گا مگر جو لوگ مدعی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے ان کے نزدیک واحد بھی مدعی ہے شمار کا کلام اسی لئے سب پر مبنی ہے۔

وابتضا لا يندصور الیغ یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات تھہہہہ کی تعداد سات نکلاتے ہیں علم، حیات، ارادہ، قدرت، روح، کلام اور بعض عکسین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آخر قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زاد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات کے متحدہ اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تضاد مانا جائے یا نہ لہذا صفات کو قدم مانے سے تعدد قدماء بہر حال لازم آئے گا۔

فلا ولا یقال ان بقال الیغ یعنی جب اہل السنۃ والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور کثیر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدم ماننے سے ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہ صفات کو معتزلہ کی طرح بھی ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متحدہ اور کثیر ہونے سے ذوات قدیمہ کا تعدد اور کثیر لازم آئے۔ مصنف کا اپنے قول "وہی لا ہو" سے حیثیت کی لگی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

وان لا یجوز علی الیغ اس کا معلق ان چل پر ہے، معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان نزاع کے قول کی بغاوت پر صفات واجب لہذا بھی ہوں گی تو تعدد واجب لہذا بھی لازم آجیج جو توحید کے معانی ہے بعض لوگوں نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لہذا ہو یا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجب کا تعدد محال نہیں، بلکہ ذوات واجبہ کا تعدد محال ہے۔ شریعت فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود

لذات کہنے کی جرات نہیں کرنی چاہئے اور یہ کہا جائے کہ صفات واجب معنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو معنی صفت ہے اور نہ غیر صفات ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذات کہا ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنی ثابت ہے اور ذات کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔  
یعنی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں قوانین کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجود یہ کہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کی ساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی احتمال نہیں اس تقریر کی رو سے مشہور کلمہ ”کل ممکن سادات“ میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

فلیس کل العلم الہام الخیع یہ شارح کے قول ولا استحالة فی قدم العدم کے پر مقرر ہے یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو بر قدیم انہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیم کے وجود سے متعدد ”نہ کا وجود لازم آئے کیونکہ“ واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

لکن پہلی الخ یعنی اعتقاد کا تقاضا یہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ علامۃ الازکر جو بر قدیم کو الہی کہتے ہیں ان کو یہ دہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بذات اور صفات الوہیب کے ساتھ متعین ہے۔

﴿وللصعوبة هذا العلم ذہن المعتزلة والفلاسفة الی علی الصفات والکرامیة﴾

الا نفی لہما والا شاعر الا نفی طہرتہما وعینہما﴾۔

ترجمہ: اور اس مقام کے شعراء ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور ممکن ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تقریباً: شارح کا مقصد اشارہ کرتا ہے اس مسئلے کی دشواری کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ حقل و فیل دونوں کے مطابق ہے مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوئے ہیں چنانچہ ہر فرد نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بنا پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے چنانچہ معتزلہ نے یہ

دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت نہ کریں گے تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدم ہونے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں اس لئے دو صفات کے ثبوت کا بخار کر بیٹھے اور اگر اس نے صفات کو ثابت نہ کیا مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اٹھارہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا مکمل حادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدم نہ کیا پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کیا کہ یہ صفات قدم پر مبین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

فان قيل هذا الى الظاهر ولحق السقطين و لحي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والافئنه ولا يتصور بينهما واسطة فلنا فليس هو العبرقة يكون الوجود بين بحيث يقدر و يتصور وجود احدهما مع عدم الاخرى يمكن الانسكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يمكن ان للمفهوم بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوم الاخر ولا يوجد بدون كالجزاء مع الكل وانصفه مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفه القلبي والعلم على الاذلي محال الواحد من العشرة يستحيل بقاء و بدولها و بقاء و هابونه اذ هو منها فعلمها عدمه و وجودها وجوده بحال الصفات المتحدة فان ليام الذات بدون تلك الصفة المعينة معصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ .

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بہ ظاہر اور قاطع تقییدیں اور باطن میں اجتماع تقییدیں ہے اس لئے کہ ایک شے کا مفہوم اگرچہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا مبین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا ج سکا ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو سوچوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جائے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک نہیں ہو تو حیثیت کی



تفسیر دو چیزوں کا مضموم جا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں تقيض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جائے گا۔ باہیں مورد کا ایک فنی ایسی ہو کہ اس کا مضموم بعید دوسرے کا مضموم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو مطلقاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کیساتھ (یعنی معاملہ ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات در اس کی صفات ازل ہیں اور ازل پر عدم محال ہے اور وہود من العشرۃ کا ہوا بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا ہوا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے۔ لہذا عشرہ کا ہوا اس کا عدم ہے اور عشرہ کا ہوا اس کا وجود ہے برخلاف صفات حدیث کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت صحت کے تصور ہے لہذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

تقریباً: لأن قبل هذا الخ یہ مصنف کے قول "وہو لاہو ولا غیرہ" پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تاقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی تقيض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مضموم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مضموم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں لہذا عینیت اور غیریت تعین ہونے سے مصنف کے ظاہر قوت سے عینیت اور غیریت دونوں کی لٹی ہوتی ہے یہ ارتقاع تعین ہونے پر اور چونکہ تعین ہونے سے ایک کی لٹی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم آتی ہے اسی عام پر جب مصنف نے کہا کہ صفات حین ذات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیرت اس سے ہر جب کہ کہ غیر ذات نہیں ہو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں لہذا عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا یہ ارتقاع تعین ہے۔

لأن البفہوم من الشئ الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے جو عینیت اور غیریت کے درمیان تاقض نہ ہونے پر مبنی ہے حاصل جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی تقيض نہیں ہیں لہذا دونوں کی لٹی ارتقاع تعین نہیں کولنے کی اور نہ ہر ایک کی لٹی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ ارتقاع تعین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تاقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تعین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشعرہ نے عینیت کا توہی معنی ذکر کیا ہے

جو مقروض نے یہ لیا کہ ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ غیر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے کہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انکار اور زوال ممکن ہو۔ غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عینیت اور غیریت قطعاً ممکن نہیں ہوں گے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں ان طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد فی المعلوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی، اور ایک دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں لہذا صفات نہ مبین ذات ہے نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ان دونوں کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں لہذا کوئی صفت دوسری صفت کی مبین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیز اس سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثالی واحد من اعتراف اور مشرکہ ہے کہ واحد جزء ہے مشرکہ کا اور مشرکہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من اعتراف یعنی واحد کا جو مشرکہ کا جزء ہے مشرکہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر مشرکہ نہ رہے بلکہ اس میں سے خلا تین کم ہو جائے گی جو سے سو رہ جائے اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من اعتراف یعنی وہ واحد نہیں ہے جو مشرکہ کا جزء تھا بلکہ یہ واحد من اعتقاد کہلائے گا اسی طرح مشرکہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من اعتراف کے بغیر بھی ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے مشرکہ نہیں رہے گا بلکہ قطعاً رہ جائے گا۔ اسی طرح ہر جزء اور کل کا ممکن محال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

بمخلاف الصفات المعطیۃ الخ اور جس ذات اور انکی صفات کے درمیان غیریت ممکن امکان  
الافکاک کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان کے صفت سے صفت واجب مراد نہیں  
برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مگر  
آج ہم بحث کے ساتھ متصف ہیں کہ یہ صفت ذاتی نہیں رہتی ہم سے اس کا زوال اور افکاک ہوجاتا  
ہے ہم بخار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفت حادث کا اپنے  
موصوف ذات سے زوال اور افکاک ممکن ہے تو پھر صفت حادث اپنے موصوف کا غیر ہوسکتی گی۔

فان لم یکن الذات بدون تلك الصفة المعينة الخ معین کی قید اس لئے لگائی گئی ہے، اگر مطلق  
صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے کہ مطلق صفت کا ایک فرد خود بخود بھی ہے تو مطلق صفت کے  
بغیر موجود ہونے کا حقیق یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہوا یہ بہت ناچل ہے۔

و لیسہ نظرا لہم ان اود و لیسہ صفة الافکاک من الجاہلین انقص بالعام مع  
النصائح و العرض مع المحل اذا يتصور وجود العام مع عدم الضائع لاستحالة عدمه،  
ولا وجود العرض كالمسواضلا بدون المحل وهو ظاهر مع انقطع بالظاہر الطافاً و ان  
المتصور بجانب واحد لزمست الضاہرہ بین الجزء و الكل و كذلك بین الذات و الصفة  
للفلطح بجزا و وجود الجزء بدون لكل و الذات بدون الصفة و ما ذکر من استحالة بقاء  
انواحد بدون العشر اظهر الفساد۔

ترجمہ اور اس میں افکاک ہے اس لئے کہ اگر انہوں نے (غیریت کی تخریب میں)  
امکان افکاک سے جائیں سے افکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے تو یہ تخریب عالم اور صالح، لم کی  
جہ سے اور عرض دہل کی جہ سے ٹوٹ جائے گی کہ کد صالح کا عدم کا ہونے کی جہ سے صالح  
کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر  
کے (تصور کیا جاسکتا ہے) اور یہ ظاہر ہے وجود یہ کہ بالافاق مخالفت قطعی ہے اور اگر ایک ہی  
جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مخالفت لازم آئے  
گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کا امکان قطعی ہونے کی جہ

سے اور بغیر عشرہ کے واحد کے ہوا کا محال ہو مگر ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

**تشریح:** یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی جو تفسیر کی ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل فکر ہے۔ معتزلہ کی طرف سے اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے غیریت کو تفسیر جو انفکاک سے کن ہے تو آپ کی مراد انفکاک من الیائین ہے۔ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الیائین ہے تو پھر جہاں جائین سے انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہیں ہوتی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کو صانع کا عالم سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک درست ہے اور ہم کا صانع سے انفکاک محال ہے۔ اسی طرح کل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا کل سے درست نہیں جب آپ جائین مراد لیتے ہو تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں غیریت نہیں ہوتی چاہئے۔

اور اگر مراد غیریت سے یہ ہے کہ انفکاک من جب واجب ہو تو پھر آپ کو کل اور جز اور اسی طرح ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی چاہئے لیکن لاکھ آپ یہاں مغایرت ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ کل بغیر ج کے نہیں پایا جاتا مگر جز تو بغیر کل کے پایا جاتا ہے تو انفکاک من جب واجب واحد کیا اور اس کو سب مغایرت کے لئے کافی سمجھتے ہیں لہذا ان کے درمیان مغایرت ثابت کرلو۔ ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان کہ ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاسکتی تو انفکاک من جب واجب واحد آیا لہذا ان دونوں کے درمیان مغایرت کو ثابت کرلو۔

**وہاذا ذکر السیاح** یہاں شارح نے فرمایا کہ جز کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ماسبق میں جز اور کل کے درمیان غیریت یعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثالیں پیش کیا تھا کہ جس طرح عشرہ کا ہوا بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا ہوا بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو بھی ترسے ہیں کہ واحد من العشرہ کا ہوا بغیر عشرہ کے محال ہوتا قاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً سب اشیاء جاتے تو سب میں بھی واحد موجود ہے۔

﴿ولا یقال العزاد امکان تصور وجود کل معہامع عدم الآخر ولو بالفرض وان﴾

کان محالاً والعالم قد تصور موجوداً لم یطلب بالبہان ثبوت الصانع بخلاف الجزء

مع الكل فانه كما يمنع وجود العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لسا كان واحداً من العشر فوالعاصل ان وصف الاضافة مجبر واستناع الاتفاق كذلك حيث لا نقول قد صرحوا بعدم المطابقة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازالة مع القطع بالعدم يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً لم يطلب اليات البعض الآخر فلعلم انهم يريدون ان هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع انحصار لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المطابقة بين كل متطابقين كالألأب والأبن والأخوين والعللة والمعلول بل بين العبرين لان العبرة من الاسماء الاضافية ولا فائز بذلك ﴿ -

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرض ہو اگرچہ (مطلوبہ) محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے۔ پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف جزاء اور کل کے کہ جس طرح حضور کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من اشترک کا حضور کے بغیر وجود محال ہے ماس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من اشترک نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت مستتر ہے اور اس صورت میں التکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں کے کہ مشارک نے اس فیہام پر کہ صفات کے عدم کا ان کے اذنی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے معنی ہو نے کے کہ بعض صفات محکم علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور دل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو تردد اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مطابقت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسلہ اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح: معزل کا سابق میں جو امراض گزرتا تھا کہ آپ کی سرمد یا تو الفسکاک من الجبالین ہے یا الفسکاک من جبال و واحد جبکہ دونوں بطل ہیں۔ اشارہ کرتے جواب دیا کہ ہمارا مقصد ان دونوں میں سے کوئی بھی نہیں بلکہ ہم تو یہیں کہتے ہیں کہ غیریت کا مضمون یہ ہے کہ وہ چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن ہو خواہ نفس بل میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہو جائے تو پھر امراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عام اگرچہ نفس الامر میں، صانع عالم سے منقطع نہیں ہے لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہو سکتا ہے اور ہارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور دوسرے ذہن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کر: تفویض ہوتا حالانکہ ان کے اثبات پر دلائل پیش کیے جاتے ہیں لہذا عالم اور صانع کے درمیان ثابت ہو گیا۔

امراضِ دارو ہے کہ اگر یہی بات ہے تو دوسری میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دوسرے کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دوسرے کو دلیل سے طلب کیا جا سکتا ہے تو پھر واحد اور دوسرے کو بھی طبعی طور پر کہا جاسکتا ہے آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ہر دوسری میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دوسرے کے نہیں ہو سکتا اور دوسرے کا تصور بھی ایک کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں پر صرف اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک جو دوسری میں ہے اور وہ دوسری جو کہ ایک بھی اس کا جز ہے لہذا اسی تقریر سے معلوم ہوا کہ جز اور کل کے درمیان اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔

لَا نَأْتِيكَ بِكَ صِرَاحًا وَلَا نَحْمَدُكَ إِلَّا بِمَا نَحْمَدُكَ بِهِ

(۲) اور اگر غیرت کی یہی تعبیر لیا جائے تو مرض جنائی اور حمل جنائی میں مغایرت نہ ہوئی چاہئے کیونکہ کسی مرض جنائی کا تصور بغیر حمل جنائی کے نہیں ہو سکتا تو غیرت نہ ہوئی حالانکہ مرض اور حمل بالاطلاق مغایرت ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ تعبیر غلط ہے۔

(۳) اگر اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من البشر تو اس میں دو فرمایاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ ہر دو متضامین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں جیسے سب اور ان میں یا جیسے غلط اور معطلوں کو ان سب کے درمیان عداوت تفریق ہے حالانکہ اس کا کوئی تاکی نہیں بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہو کہ اگر غیریت کی مذکورہ تعریف کی جائے تو اس سے یہ تمام خرابیاں بازم آتی ہیں لہذا یہ باطل ہے۔

﴿فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هي بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود فانه بشرط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتأخير بحسب المفهوم لا يفيد كما في قولنا الانسان كلاب بخلاف قولنا الانسان حمار فانه لا يصح وقولنا الا لسان انسان فانه لا يفيد قلنا هذا لما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام له ولا في الاجزاء الغير المحمولة كقولنا واحد من العشرة والحمد لله﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ ”لا هو ولا غيره“ سے مشارک کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تقابلاً تاکہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول ”الا لسان كلاب“ میں بر خلاف تاء سے قول ”الا لسان حمار“ کے کہ وہ صحیح نہیں اور (بر خلاف) تاء سے قول ”الا لسان انسان“ کے کہ وہ مفید نہیں ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم قادر ہے الفاظ میں امت کے مقابلہ میں درست ہے علم و قدرت جیسے چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام الہی ہمارے عین ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من البشر اور یہ زید میں درست ہوگی۔

تشریح: ﴿فان قيل اللفظ﴾ یہاں سے شروع کا مقصود شاعر کی طرف سے غیریت کی ایک عمدہ توجہ پیش کرنا ہے اور ساتھ ساتھ اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ صاحب مواقف نے اشعار کے قول ”لا هو ولا غيره“ کی ایک اکی توجہ ذکر کی ہے جس سے اذتوجہ تمہیں اور اجتماع تمہیں کے

لحم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ انہوں نے موافق میں جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک علیٰ مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ اصل درست ہو اور مفہم کے اعتبار سے دونوں کا متضاد ہونا ضروری ہے تاکہ اصل مفید ہو۔ جیسے انسان کا تپ کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں حمہ ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہم لفظی کے اعتبار سے دونوں میں تضاد ہے۔ بر خلاف "الانسان صبح" کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ اصل درست ہی نہیں اور بر خلاف "الانسان انسان" کے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہم کے اعتبار سے مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے یہ اصل مفید نہیں کیونکہ اصل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے فقط محمول سے اس سے زیادہ کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب موافق کا یہ کہنا ہے کہ جب صفات اپنے موضوع ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں ممکن اور مفہم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشارہ کی مراد "لا هو ولا غیرہ" ہے ہو کہ صفات مفہم کے اعتبار سے ممکن ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ ممکن ہیں جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں ہی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جائے گی کہ جب سے نہ ارتقاء نقیضین لازم آئے گا اور نہ تضاد نقیضین۔

**قلمنا الخ** یہ لہم لا محمول کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ علم و قدرت، سب و بصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی، چنانچہ اللہ عظیم یا اللہ قدر فائق کہا جائے بلکہ ذات واجب پر محمول اسماء صفات عام، قادر، سب و بصر وغیرہ ہوتے ہیں، جو صفات سے خشن ہیں لہذا ان کے توجہ اسماء صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہو گی صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ تو بہ درست نہیں ہو گی حالانکہ اشارہ کا قول "ہی لا هو ولا غیرہ" صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

ولا فی الاجزاء العلم المحمول الخ ازاؤ غیر محمول مثلاً واحد من العنصرہ اپنے کلی معنی مفرد پر



اور یہ زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا، پس واحد من العشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح یہ زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عنایت ہے اور نہ غیرت ہے جس کے باوجود ان دونوں پر لاہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صدق نہیں ہے۔

دانش رہے کہ مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذہنیہ۔ (۲) خارجیہ۔ مرکبات ذہنیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور یہی میں اجزاء کے اندر بھی جنس جائز ہے جیسے الانسان فاسطی الانسان سموان۔ ان کو اجزاء محمول کہتے ہیں مرکبات خارجیہ میں نہ تو کل کا جز پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے لہذا انہیں کہہ سکتے کہ بیشت مکان ہے بالوہ کرہ ہے۔ ان کو اجزاء غیر محمول کہتے ہیں۔

اب سمجھئے کہ یک کا دل پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں لہذا انہیں کہہ سکتے کہ ایک دل ہے یا دس ایک ہے کیونکہ یہ موجودات ذہنیہ میں سے نہیں ہے۔

وذكر في التصور ان كون الواحد من العشره واليد من زيد هبة مدال بقول به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حازم وقد عانف في ذلك جميع المعوية وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشره اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع غيره ولو كان الواحد ظهورها لظاهر غير نفسه لانه من العشره وان تكون العشره بذاته وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه.

ترجمہ: اور تبصرہ جسے مذکور ہے کہ واحد کن اشترہ اور یہ زید کا اس کا غیر ہونا کی بات ہے جس کا جعفر بن حازم کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر چالانہ باتوں میں سے شر کی تھی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیں کا نام ہے بر فرد و اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شائ ہے۔ پس اگر ہ عشرہ کا غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ غیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر یہ زید کا غیر ہوگا تو اپنی ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ بھی نہیں ہے۔

**تکثر:** وذاکولہ النجسۃ النع یہاں سے شارح کا مقصود اپنی بات پر شیخ ابو الحسن (۱) کے قول سے سند پیش کرتا ہے اور پھر آخر میں ولا یخصی ما لہ سے اس پر اعتراض نقل کرتا ہے۔ مگر ماستی میں کہا تھا کہ اجزاء غیر محمول نہ اپنے کل کا معین ہیں اور نہ ان کا غیر ہیں اس کے باوجود صاحب موافق کی توجہ لاہو بحسب المعلوم ولا غیرہ بحسب النوجود صادق نہیں ہے اور اب اجزاء غیر محمول کا اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابو الحسن کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں شیخ ابو الحسن نے اپنی کتاب تہر میں ذکر کیا ہے کہ واحد من اشترک ما مشرک کے غیر ہونے کا اور یہ زید کے زید کے غیر ہونے کا مشکوکین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزل بھی اس کے قائل نہیں صرف بعض فریق حارث معتزلی اس کا قائل ہے جس پر تمام معتزل نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے اس نے کہ مشرک ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جن سے دو مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کیساتھ شامل ہے لہذا ہر اکائی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی لوگ انہوں سے ساتھ مکر مشرک ہے جس کو واحد من اشترک ما مشرک ہوگا تو چندکے اس مشرک میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا، نیز جب واحد نہ مشرک میں مشابہت ہوگی درحالیکہ شیخ اپنی مثال کے لئے پائی جاتی ہے تو مشرک کا دونوں واحد کے پایا جائے لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر یہ زید غیر زید ہوگا تو اپنا بھی غیر ہو نا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور معاہدۃ النہی لفظہ باطل ہے۔

ولا یخصی ما لہ علی کیونکہ شیخ کا کسی چیز میں داخل ہو نامہم مشابہت پر دلالت نہیں کرتا نیز مشرک تمام اعداد کے مجموعہ کا نام ہے ہر واحد کو مشرک نہیں کہہ گئے۔ لا یخصی کے ذریعے شارح اس بات کی ضلع کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

(۱) آپ کا اوسم سیف الحق اور کیت الامین ہے۔ نصف کے علاقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسلی نکلتے

ہیں۔ آپ کے کتاب کا نام نمبر اول اول ہے۔

﴿وہی ای صفات الا زلیۃ العلم وہی صفۃ ازیلۃ تکشف المعلومات عند تعللها بہا والقدرۃ وہی صفۃ ازیلۃ لولوی المقدرات عند تعللها بہا والحدۃ وہی صفۃ ازیلۃ توجب صفۃ العلم والقوۃ وہی بمعنی القدرۃ والسمع وہی صفۃ تتعلق بالمسموعات والمصر وہی صفۃ تتعلق بالمبصرات لحدوثہما ذراکما فاما لا علی سبیل التخیل والنوہم ولا علی طریق ثالث حاسۃ ووصول ہواء ولا یلزم من قدمہما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرة قدم المسموعات والمقدورات لانہا صفت للعیۃ لہا تعلقات بالحوادث﴾۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جس سے معلومات تکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت اور (دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جو مقدرات میں مہر ہوتی ہے ان (مقدورات) کیساتھ اس (صفت) کا تعلق قائم ہونے کی وقت اور (تیسری صفت) حد ہے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جو صبح کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق سموات کے ساتھ ہے اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق بصیرات کے ساتھ ہوتا ہے، ہمارے ان دونوں (قوتوں) کے ذریعے آشکاف نام ہوتا ہے نہ خیال اور دہم کے طریقہ پر اور نہ حاسہ بصر کے حائر ہونے اور نہ (حاسہ سمع میں) جو چپکنے کے واسطے سے اور ان دونوں (قوتوں) کے قدیم ہونے سے سموات اور بصیرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: وہی صلیح باب تک صرف اتنی بات معلوم ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی بہت ساری صفت ہیں اب ان کی تفصیل بیان کا حادی ہے۔ شاعر کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات ھلیحہ سات ہیں علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، اور وہ، ان کا نام اور بتاریخ یہ کے نزدیک صفات ھلیحہ کی خدا د آٹھ ہے، جن میں سات قرین ذکر صفات ہیں اور آٹھویں صفت بخون ہے صفت آریدی ہیں اس لئے انہوں نے صفت کی خود

”محمّد بیان کی ہے۔ ان مرت یا آئمہ کا نام صفات ذاتیہ ہے، ان کے علاوہ کو صفات افعالی کہا جاتا ہے۔  
 زبشار کا کہنا ہے کہ کوئی مستقل صفت نہیں جبکہ ماریہ یہ صفت عکس کو مستقل صفت دیتے ہیں۔  
 محی کے بعد صفاتہ الاذلیہ لکھ کر مرقی مانا چاہتے ہیں جس کا تہ سراسر وہ صفات اذلیہ میں گزار  
 چکا ہے۔

وہی صفة الخ ازلیت کی تہ تبارعی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الہی کی تعریف ہے۔  
 تعریف کا، حاصل یہ ہے کہ علم الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہو سکے وہی  
 اشیاء کیساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء مکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

تکشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے بعد معلوم بننے کی استعداد ہے  
 جو معلوم ہو سکتی ہیں گو یہ انھیں باخفا کے درجہ میں معلوم کہا لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز  
 کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومت کی طرف انکشاف کی نسبت قصص حاصل ہے۔ ہم کے  
 ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازلی میں اگر علم اتنی اس بات سے متعلق تھا کہ نہ مگر میں  
 ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے منحل ہوگا کیونکہ ازلی میں نہ یہ کاربزار تھا نہ مگر کا اور اگر علم الہی کا  
 تعلق اس بات سے تھا کہ نہ داخل ہوگا تو نہ کے داخل ہونے کے بعد علم الہی اس بات سے متعلق ہوگا  
 کہ نہ داخل ہے اور اس کے مگر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ نہ مگر میں داخل تھا  
 لہذا ہم الہی میں تغیر لازم آیا مگر تغیر حدوث کے مستلزم ہے جو ازلیت کے معافی ہے جواب اس اشکال کا یہ  
 ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبالی کے ساتھ کبھی دخول معنی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا  
 اور تعلقات کا تغیر صفت متغیر کے تغیر کے مستلزم نہیں بلکہ آئینہ کا عکس کبھی سامنے والے انسان سے ہو رہے  
 اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا عکس سامنے گزرنے والے گھوڑے  
 سے ہو رہے اس گھوڑے کی صورت آئینہ میں منکسر ہوتی ہے تو آئینہ کے عکس میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں  
 کوئی تغیر نہیں۔ یا جب انسان کبھی کبھی کے در گرد گھومتے ہیں تو کبھی وہ کبھی کی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی  
 دوسری سمت میں تو یہ حصہ اور سمت کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے جبکہ کھانا اپنی جگہ قائم ہے۔

صفت علم کے بارے میں حکماء اور علماء کے اقوال نقل کیے جا رہے ہیں۔ (۱) اور مقلدین کہا کہ علم الہی

صورت کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ میں قسم اور متخوش ہے ان نقوش کا نام طر ہے اور نقوش کی کثرت سے باری تعالیٰ جو کہ واحد تخیل ہے میں کثرت کا لہروں نہ ہوگا کہ وہ نقوش اور تصاویر متخوش ہیں اور ذات باری کے ساتھ لازم اور محروم ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سروردی رحمہ اللہ کے نزدیک علم ذات باری تعالیٰ اور معلومات کے درمیان نسبت کا نام ہے جو نسبت انتہائی واضح اور منکشف ہوئی ہے۔

(۳) افلاطون کے نزدیک علم ان نقوش اور تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

وہی صفۃ الازلیۃ لولہ الیخ یہ صفت قدرت کی تحریف ہے اشعار جو عربین کے مستقل صفت ہونے کی ٹہنی کر کے صفات ہلچل کی تعداد سات نکالتے ہیں وہ کونین کا مرجع قدرت شی کو قرار دیتے ہیں یعنی عربوں کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے لہجہ کے ساتھ تعلق ہی کھوین کہلاتا ہے۔ گویا قدرت ہی قہقہ کے وجود میں سوڑ ہے اس کے برخلاف ما تریہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت متکبر ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شی کے محدود کو ممکن بنانے والی ہے اور ارادہ صفت مرجح ہے جو شی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور کھوین صفت مہرزہ ہے اس کے تحقق سے شی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصحف باوجود اس کے کہ وہ ماریہی ہیں قدرت کی تحریف میں ان کا اول "قولہ فی المقعد وراث" لہذا ہر اشعار کے شریب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت سوڑ قرار دیتے ہیں لہذا یہ کہہ جائے کہ ضعف کی مراد یہ ہے کہ قدرت شی کو واجب تعالیٰ سے ممکن نمودار بنانے میں سوڑ ہے اس صورت میں قدرت صفت مستحضر ہوئی۔ والفقیدۃ الیخ قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں۔ قدرت کے بعد قوت ذکر کرنے میں ایک تو مترادف کی طرف اشارہ مقصود ہے اور دوسرا تاکہ اس سے یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قوت کا استعمال صحیح ہے۔ قرآن پاک میں مستعمل ہے وهو القوی العزیز۔

لا علی سبیل الفتح الیخ یہ صحیح اور بھر کہ تحریف کا متر ہے تاکہ قوت کی صفت صحیح اور بھر سے ممتاز ہو جائے خواہ خیالی میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہتا ہے اور محسوسات میں پائی ہوئے والی غیر محسوس معالی اور یقینات کا ادراک تو محسوس کہلاتا ہے۔

ولا علی سبیل حماۃ الیخ اس سے ایک شیعہ کا ازار مقصود ہے وہ یہ کہ صحیح اور بھر سے ادراک اس

وقت حاصل ہوگا جب حاضرِ مع اور ہر فی سبوح اور ہر کا اثر قبول کرے یہ سبوح کے لئے کان کے سورج کی گہرائی میں ہوا کا پچھنا بھی ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ انفعال اور ناثر سے اسی طرح اعضاء و جوارح سے پاک ہے و جناب کا حاصل یہ ہے کہ حاضرِ مع اور ہر کا سبوح اور ہر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے و جب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں بلکہ حقیقت اس صہرت سے قصور معقولہ کی تردید ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے ہم سموعات اور ہر صہرات کا ادراک بذریعہ حواس کرتے ہیں ٹھیک اسی طرح باری تعالیٰ کو بھی ضرورت ہے گویا ہر صہرات اور سموعات کے لئے معقول تا غیر حواس کو ضروری سمجھتے ہیں لہذا ان کی تردید کی گئی۔

ولا یلزم العلم یہ بھی غلطی کے ایک افعال کا جواب ہے افعال یہ ہے کہ مع اور ہر کے ازل ہونے سے ان کے متعلقات (مخاطبات) کا ازل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (مخاطبات) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح ضم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ صفات جن مع، ہر، ضم اور قدرت وغیرہ قدیم و ازل صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلق سے حادث ہیں اور وجود صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مگر جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت مع موجود ہوتی ہے باوجود یہ کہ اس وقت کسی سبوح سے اس کا تعلق نہیں اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا جس سے ان متعلقات (مخاطبات) کا قدیم اور ازل ہونا لازم آئے۔

﴿وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ وَهِيَ عِبَارَاتَانِ عَنْ صِفَةِ هُوِ الْحَقِّ فَرَجِبَ تَخَصُّصُ أَحَدِ

الْمَعْدُورِينَ لِمَا أَحَدُ الْأَوَّلَاتِ بِالْوُجُوعِ مَعَ اسْتِوَاءِ لِسْبَةِ الْفَلَرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعْلُقِ

الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُجُوعِ - وَلِهَذَا كَرَّرْنَاهُ عَنْهُ عَنِ الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيئَةَ قَدِيمَةُ وَالْإِرَادَةُ

حَادِثَةٌ لِطَبَقَةِ بَيِّنَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ يَفْعَلُهُ اللَّهُ لَيْسَ

بِمَكْرَهٍ وَلَا سَاءٍ وَلَا مَغْلُوبٍ رَمَعْنِي إِرَادَتُهُ لَعَلِّي غَيْرُهُ إِنَّهُ أَمْرُهُ كَيْفَ وَلَدِ أَمْرُ كُلِّ

مُكَلَّفٍ بِالْإِيمَانِ رَسَائِلُ الْوَاجِبَاتِ وَلَوْ شَاءَ لَوَلَّعَ﴾۔

ترجمہ: اور (پھٹی صفت) ارادہ و مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد خدا میں ایسے ایسی صفت ہے جو قدرت کا قیاس سب کیساتھ برابر ہونے اور ہم کا خلق و قیاس کے تابع ہونے کے وجود مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کیساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔ اور مذکورہ ضمن میں ان لوگوں کی تردید پر حیر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے واللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کے تردید پر بھی حیر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے نفس کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور تسلیم کرنے والا ہے نہ مضطرب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے (ایسا) جیسے ارادے کے درجے حاکم انہوں نے ہر مختلف کو ایمان اور دیگر وجہات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

مفسرین: انا ان رحمۃ اللہ علیہ بقدر صفات باری تعالیٰ کی جان اور قیاس فرماتے ہیں ایک صفت ارادہ ہے اور ایک مشیت یہ دونوں لفظیں مترادف ہیں۔

اعتراف: وارد ہے کہ جب ارادہ و مشیت لفظیں مترادف ہیں تو ایک کا ذکر کافی تھا اس لئے طویل سے کہیں کام لینا: جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ خطیں مترادف ہیں لیکن قرآن کریم میں دونوں طبعہ و مستعمل ہیں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" "يَشَاءُ اللَّهُ وَإِلَهُهُ خَبَأَ كُلُّ عِلْمٍ لَهُ خَزَائِنُ" جب بات نے ان دونوں صفت کو ذکر کیا تو اس کے ساتھ وہ آپا بعض تشکیک پر۔ (۱) جو کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت بعد از موت کا نام ہے شاعر نے کہا کہ نہیں یہ دونوں طبعہ و خبیہ ہیں۔ (۲) جو لوگ کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت یہ میں ہیں علم کے ساتھ تو ان پر بھی شاعر نے رد کیا۔

عبداللہ بن مسعود سے ارادہ اور مشیت کی قریبن ہو رہی ہے۔ جب ہما عبارات بیان کیا تو رابر اس کے ساتھ ان لوگوں پر جو ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہتے ہیں۔

وکنون تعلق العلم بالحق کہتے ہیں کہ جب احد مقدورین میں سے آپ نے ایک و ترجیح دے دی تو جب وقت پر آپ کا علم آیا تو یہاں پر علم جدا چیز حاصل ہو اور ارادہ اور مشیت جدا۔

وجلسی میں زعم ایک اللہ کے صفات ثبوتی ہیں اور ایک معیہ۔ صفات سلبیہ کا بحث پہلے صفحات میں کر چکا ہے۔ ارادہ اور مشیت یہ صفات ثبوتی ہیں باری تعالیٰ کے لئے اور معتزلہ میں سے مسکن عباد کا کہتا ہے کہ ارادہ اور مشیت باری تعالیٰ کے لئے صفات سلبیہ ہیں، مشیت اور ارادے کا تعلق جب اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو تو اس وقت اس کے سنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ ضرور نہیں ہے اور مغلوب بھی نہیں ہے لہذا ان پر رد آیا۔ وَمَعْلَىٰ لِإِدْعَائِهِ یہاں سے رد مقصود ہے ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ جب ارادے کا تعلق بندوں کے اللہ سے ہو تو اس وقت ارادہ حکم کے معنی میں ہوتا ہے۔ مشیت اور امر نیک علی چیز ہیں۔ مصنف نے کہا کہ نہیں امر ارادہ اور مشیت ایک چیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ایمان کا حکم دیا ہے لیکن ارادہ نہیں کیا اگر ارادہ بھی کیا ہوتا تو تمام لوگ ایمان لاتے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا سر کر کے ساتھ ارادہ بھی کر لیتا ہے تو وہ کام ہوتا ہے أَمَّا أَعْرَافًا ان بقول نہ کن فیکون لیکن بہت سارے کام ایسے ہیں جن کا امر تو اللہ تعالیٰ نے کیا ہے لیکن پھر بھی ہونا نہیں ہوتا مگر یہ ہے کہ ان کا ارادہ نہیں آیا کی ہے۔ معلوم ہوا کہ صفت ارادہ اور چیز ہے اور امر اور چیز ہے۔ دونوں کے یک ماننے سے اللہ تعالیٰ کا غر لازم آئے گا۔

﴿وَالْفَعْلُ وَالْمُتَعَلِّقُ عِزَّاتَانِ مِنْ صِفَةِ اِزْدِيَةِ لِسْمِ مَالِكُوْنَ وَسَجْنِ تَحْقِيقِهِ  
وَعَدْلٍ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لَشُرُوعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَخْصُوفِ وَالْفَرْزِ هُوَ نَكْوِيں مَخْصُومٍ  
صَرَحَ بِهِ شَرْحُهُ اَلَيْ اِنْ مَثَلِ التَّخْلِيْقِ وَالْمَخْصُومِ وَالْفَرْزِ وَالْاَحْصَاءِ وَالْاِمَانَةِ وَغَيْرِ  
ذَالِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی كُلِّ مَثَلٍ رَاجِعٌ اِلَى صِفَةِ حَقِيقَةِ اِزْدِيَةِ لِسْمِهِ بِاَهْلَاتِ هٰی  
التَّكْوِيْنِ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيٌّ مِنْ اَنْهَا صِفَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْفَعْلِ﴾۔

ترجمہ: اور (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخیل ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو محسوس کیا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق کے گی اور لفظ علق سے اس کا زیادہ تر متعلق عقلی کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور تزیینی بھی ہے یہ ایک محسوس محسوس ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخیل اور تصور اور تزیینی اور احیاء اور اوقات وغیرہ جیسے اللہ میں جن کی سزا اللہ تعالیٰ کی طرف جاتی ہے سب کا حاصل



ایک ایسی مخلوق نرلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت نگوین ہے یا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب سوامنائیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے صفت نگوین کی بحث ہو رہی ہے۔ فعل مطلق اللہ ہے۔ فعل اور تخیل سے مراد صفت نگوین ہے جو کہ ایک اولی صفت ہے۔ اس میں اشعری اور ائمہ یہ کما اختلاف ہے، مآزید یہ نگوین کو ایک مستقل صفت قرار دیتے ہیں جس کی بہت سی مثالیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزق، مات اور احیاء وغیرہ جبکہ اشعری کا نعر یہ ہے کہ نگوین مستقل صفت نہیں بلکہ اصل ارادہ ہے صفت ارادہ جس کے ساتھ متعلق ہوا ہے۔ اسی اعتبار سے انبیا اور خلق پیدا ہوئے ہیں مثلاً اگر ارادہ و ذوق کے ساتھ حصول ہوگا تو انبیا خاص اصفیٰ یعنی ترزق تعلق ہوں اور مسرور کے ساتھ متعلق ہوگا تو اوقات تعلق ہوگی وغیرہ۔ اسی بنا پر اشعری کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات جبکہ مآزید یہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

افترض و در ہے کہ آپ نے کہا کہ، مآزید یہ کے نزدیک اللہ کی صفات آٹھ ہیں جانکہ ترزق تصور تخیلی وغیرہ تو بہت عامی صفات ہیں؟ جواب: ان کا واقع صفت نگوین کہ ہے حقیقت کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص عامی نام ہیں مآزید یہ سارے صفت نگوین میں شامل ہیں۔

صفات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ۔ (۲) صفات افعال۔

(۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ وہ ہیں جن کی ذات باری تعالیٰ سے استزاع موجب نقص ہو مثلاً قدرت اور داورم وغیرہ۔ ان صفات کے امتداد اللہ تعالیٰ کے لئے بالکل منفی نہیں بن سکتے ہیں۔ بلکہ از قبیل نقائص ہیں جن سے ذات الہی پاک ہے۔

(۲) صفات افعال۔ یہ وہ ہیں جن کی ذات واجب سے استزاع موجب نقص نہیں مثلاً احیاء، مات، ازلی اور اعزازی وغیرہ۔

بظہر عدت سے یہ گھڑا ہے کہ شارع مآزید یہ کے حامی ہیں حالانکہ اس بات نہیں کہ وہ ائمہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد ضعف کے کوہ کی تخریب کرنا ہے۔

فعل مطلق اللہ ہے۔ ہاں تخیل کا مصدر ہے اور نگوین بھی تخیل کی فروع باب تخیل کا مصدر ہے، شیوع

بمعنی معرفت استعمال۔

تقریباً فرماتے ہیں کہ جب صفت محکومین مذاق کے ساتھ متعلق ہو جائے تو یہ تریق ہے۔

مصرح بہ اشارۃ الیہ بہار سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تریق کا ذکر الفعل کے نیچے ضرور آچکا ہے کیونکہ فعل کا دوسرا نام محکومین ہے اور تحقیق، تریق وغیرہ اس کی فروعات ہیں تو ضرور ذکر ہونے کے باوجود تریق کو مراد ذکر کیا اس کا ایک خاص مطلق ہے ورنہ یہ کہ تحقیق، تریق، تصویر، اشیاء اور احوال وغیرہ جن کی صفات ہیں جن کی اسناد ذات خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات انہی میں کہ ان کا مرجع اور اصل محکومین ہے یعنی یہ سب صفت محکومین کی شائیں ہیں جبکہ صفت محکومین ایک حقیقی صفت ہے جو ازل سے ذات ہادی حقانی کے ساتھ قائم ہے۔

لا کما ہر عم الیہ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ کی بات درست نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ محکومین مستقل صفت نہیں لہذا تریق اور تحقیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو کہ مذکور سے متعلق ہیں۔

﴿ وَالْكَلَامُ وَهُوَ صِفَةُ اَزَلِيَّةٍ هِيَ رَحْمَتُهَا بِالْمَنْظُومِ الْمُسَمًّى بِالْفَرْدِ اَنْ يَتَرَكَّبَ مِنْ الْحُرُوفِ وَذَلِكَ لِانْ كُلِّ مِنْ بَابٍ وَبَنِيٍّ وَبَخْرٍ بِجَدِّهِ لِي لَفْظٍ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ اَوْ الْكِتَابَةِ اَوْ الْاِشَارَةِ وَهُوَ طَبَرُ الْعِلْمِ بَاذِلٌ يَخْبِرُ الْاِنْسَانَ عَنْ مَعْنَى عِلْمِهِ بِنِ يَعْلَمُ حَالَهُ، وَطَبَرُ الْاِرَادَةِ لِاَنَّهُ لَدَيْهَا مَرَامٌ بِمَالٍ بِرَبِّهِ كَمَنْ اَمَرَ عِيْهَ لِقَصْدٍ اِلَى اَنْ يَهْتَمَّ عَصِيَالَهُ وَعَدَمَ اَمْتِغَالِهِ لَا اَمْرَهُ وَ يَسْمًى هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلِيًّا مَا اِشَارَ اِلَيْهِ لَا يَحْطَلُّ بِقَوْلِهِ شَعْرَانِ الْكَلَامُ لَفْظِي الْفُرَادِ وَالْمَا جَعَلَ النَّاسَ عَلَى الْفُرَادِ دَلِيلًا لَوْ لَانْ عَمْرًا لِي زَوْرَتَ لَفْظِي لَفْظِي مَدْلَلَةٍ وَكَثِيرًا لَفْظِي لَصَاحِبِهِ اَنْ لَفْظِي لَفْظِي كَلَامًا اَوْرِدَ اَنْ اَذْكُرَهُ لَلْعَدَمِ الْفَتِيلِ عَنِي ثُبُوتَ صِفَةِ الْكَلَامِ اَجْمَاعِ الْاَلْفَةِ وَتَوَابِرِ الْفَتِيلِ عَنِ الْاِشْيَاءِ عَمَّ نَدَّ لَعَالِي مُتَكَلِّمٍ مَعَ الْفَتِيلِ بِاسْتِحَانَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ لَفْظِي اَنْ لَفْظِي تَعَالَى صِفَاتٍ لَعَالِيَّةٍ هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيَاةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْاِرَادَةُ وَالتَّكْوِينُ وَالْكَلَامُ ﴾۔

ترجمہ : اور (آنکھیں صفت) کلام ہے اور وہ ایک ایسی لازمی صفت ہے جس کو اس قرآن  
 کی لہر کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو کلام سے مرکب ہے اور یہ اس نے کہ ہر شخص جو اس وحی  
 کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا  
 کتابت کے ذریعے یا اشارہ کے ذریعے ظاہر ہے اور یہ ہم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی  
 بات کا خبر دیتا ہے جس کا اسے ظہیر ہوتا ہے مگر اس کے خلاف کا ظہر ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی ظہیر  
 ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا اصرار کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو  
 اس کی تفریہ اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے اور  
 اس (یعنی) کو کلام نہیں سمجھتا ہے، صبر کہ اس کو انھیں (۱) نے اپنے اس قرآن سے اشارہ کیا ہے  
 کہ بے شک کام تو دل میں ہوتا ہے، زبان کو اس پر دلیل ظہیر یا مکتبہ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا  
 کہ میں نے اپنے دل میں ایک کام آرامت لیا اور بنا اذیت خراجہ ساری ہے۔ کہتے ہو کہ میرے  
 دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صلیب کام کے ثبوت پر دلیل امت  
 کا اہتمام اور انبیاء علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ یہ مستحکم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عظیم ہے اس بات  
 کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کام کے عظیم ہونا محال ہے بلکہ ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ  
 کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات، سمیع، بصیر، مدبر، مدبر، مدبر، مدبر، مدبر اور کلام ہے۔

تشریح : یہاں صفت کلام کا بحث ہو رہا ہے صفت کلام کا بحث ہم ترین بحث ہے۔ اسی بنیاد پر اس  
 علم کا ہم ہی علم احکام رکھا گیا ہے۔ اس بحث کا زیادہ اٹھواڑاں زمانے میں ہوا جب قرآن کے بارے  
 میں فتویٰ طلب کیا گیا کہ یہ مخلوق ہے یا نہیں؟ تو امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ رحمۃ اللہ اس مسئلہ کی

(۱) اصل کا اصل نام غیاث بن غوث بن اعلیٰ بن عادیق ہے۔ داخل کے نام سے مشہور ہے۔

۹ ہجری کو پیدا ہوئے۔ مذہب کے لحاظ سے نعمانی ہے اور عرب کے مشہور قبیلہ بنی تميم سے تعلق رکھتا

ہے۔ مشہور شاعر ہیں۔ کے بعد ان میں جو ابوالفرزاق بن عیسیٰ مشہور ہے اس کا شاگرد ہے۔ عاصم کے ساتھ با

کرتا تھا اور بحرین کا درباری شاعر رہا ہے۔ ۵۰ ہجری کو رحلت فرماتے ہیں۔

بنامہ پر قیل میں ڈالے گئے اور روزانہ ۳۹ کوزے ان کو سزا کے طور پر دے جاتے تھے۔ اس کا مکمل بحث تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض یہاں سے کلام کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرے ہے ایک کا نام کلام لفظی اور دوسرے کا نام کلام نفسی۔ وہ کلام جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور جس پر تلفظ کی جاتی ہے اور زبان سے کلمات کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے اور لکھا جاتا ہے اُسے کلام لفظی کہاجاتے ہیں۔ درمیان میں شارح معترضہ کی تردید کر رہے ہیں کہ وہ کلام کی تقسیم سے منکر ہیں۔ پھر شارح کلام نفسی اور لفظی کی تقسیم کے بعد کلام نفسی کے اثبات پر دلائل پیش کریں گے۔ فرمایا کہ مثلاً انسان کے دماغ میں ایک بات ہوتی ہے کہ فلاں شخص جب آجائے تو میں اس کو یہ بات کہوں گا تو آدمی کے آنے سے پہلے جو متدبر آپ نے دماغ میں یادداشت کی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح وہ لفظ لان کنل من ہاسر و منہلی میں کلام کی تقسیم پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔

وہو غیر العلم الیق اس میں رہے فن توکل پر جو کہتے ہیں کہ علم اور کلام ایک چیز ہے تردید کی فصل یوں ہوگی کہ کبھی کبھار انسان بولا کہہ رہا ہو یا نہ کہہ رہا ہو اسے علم ہے کہ نہ یہ موجود ہے لیکن کلام کرتے ہوئے کہا کہ موجود نہیں لہذا کلام کیا جو کہ علم کے بالکل خلاف ہے بلکہ دونوں کا ایک ہونا کیسے ممکن ہے۔

وہو غیر الاداء الصبح اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ امارادہ اور کلام ایک چیز ہے کیونکہ امارادہ اور ہے اور کلام اور ہے وہ اسی طرح ہے کہ کبھی کبھار انسان کلام کرتا ہے ایسی بات کا جس کا ارادہ ہی نہیں، کلام آج اور امارادہ نہیں، مثلاً ایک آدمی اپنے نوکر کو مارتا ہے تو لوگ اُسے اس مار پیچہ پر ملامت کرتے ہیں تو سوئی نے کہا یہ میرا فریضہ ہے۔ تو اس افغانی کو حاجت کرنے کے لئے اُسے ایک کام کا نعرہ کرتا ہے اور اسی حکم سے اس کام کا نعرہ مضمود نہیں بلکہ اظہارِ معیان مقصود ہے کہ لوگ اُسے ملامت نہ کرے تو کام ہے اور ارادہ نہیں۔ اعترافِ وارادہ ہے کہ آپ نے کلام کو تقسیم کیا تمہیں کی طرف ہ لاکہ کلام عرب میں یہ تقسیم رائج ہی نہیں۔ تو شارح نے اس بات کی جواب کے لئے شمر کا قول لایا جو کہ مشہور شاعر اخیل کا قول ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بات دل میں ہوتی ہے اور زبان دماغ پر قریب ہے تو دل میں بات کا ہونا

کلام نفسی ہے۔ دو زبان کا دیکھنا ہوتا کلام نفسی ہے اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ (۱) نے ایک موقع پر فرمایا کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ تیار کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کی یہ بات بھی کلام نفسی کی دلیل ہے۔ تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ کبھی کبھار انسان کسی سے کہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جس کا اظہار کرنا چاہتا ہوں۔

یہاں تک کلام کی تقسیم کی بات ہوئی۔ آگے وٹ یہ ہو رہی ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی بہت ہے یا نہ۔ تو فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی بہت ہے اور اس پر قہر دلائل ہیں۔

وَاللّٰهُ لَیْسَ عَلٰی قُوَّةِ صِفَةِ الْكَلَامِ اِجْمَاعِ الْاَلَمَةِ اَنْ یُّخْرِجَ کَلَامَ نَفْسِ اللّٰهِ کے لئے ثابت ہے اس پر پہلی دلیل اجماع امت ہے۔ دوسری دلیل لفظ متواتر ہے جو کہ انبیاء سے ثابت ہے۔ تیسری دلیل عقلی ہے کہ اگر کلام نفسی ثابت نہ ہو جائے تو اللہ کے لئے صفت کلام ثابت ہی نہیں ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ یقینی طور پر مکلم ہیں۔ لَیْسَ اَنْ یُّخْرِجَ کَلَامَ نَفْسِ اللّٰهِ صِفَاتِ لَمَّا لَیْسَ یَبْعَثُ جَلَسَ جَعَلَ کَلَامَہُ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آٹھ صفت تھیں علم، قدرت، حُجُوۃ، سَمْع، بَصَر، ارَادۃ، تَحْوِیْن، وَرُکُوۃ۔

(۱) آپ کا ام مبارک عرب بن الخطاب، کنیت ابو صخر، لقب ذوق اعظم ہے۔ آپ قریش کی شاخ ہدی کے قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سلسلہ نسب کعب بن لؤیؓ کا چاچا کہلاتے ہیں۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بعد آپ کو حضور پر غیبت مانی متروک کیا گیا۔ آپ مسیح نبویؑ میں نماز فجر پڑھا رہے تھے کہ ایک انڈلی بد بخت ایڑھا نے آپ پر صخر سے حملہ کیا۔ سخت زخمی ہو گئے۔ سیلان دم سے اُکڑے ہوئے راجے تھے۔ زخموں کی تاب نہ لائے اور ۱۱ صفر ۶۲ ذی الحجہ ۶۳ ہجری کو بروز جمعہ وادی اہل کو ایک کد گئے۔ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۶۳ سال تھی۔ حضرت مسیح رضی اللہ عنہ نے آپ کا نماز جنازہ پڑھایا۔ آپ کی میت خلافت سادھے بنی سہل تھی۔ نبوت کے پچھلے سال پانچ برسوں اور نہ مہینوں کے بعد مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔

﴿وَلَمَّا كُنْ فِي الْخَلَالَةِ الْآخِرَةِ زِيَادَةُ مَرَّاعٍ كَثِيرٍ لِإِشَارَةِ إِلَى الْبَاقِيَةِ وَقَدْ بَيَّنَّا  
وَلَفْظُ الْكَلَامِ بِبَعْضِ التَّفْصِيلِ، فَقَالَ وَهُوَ أَيْ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صَفَقَةٌ  
ضَرُورَةٌ اِمْتِنَاعُ الْبَقَاةِ الْمُشْتَقَّةِ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ لَيْسَ بِمُخَالِفَةٍ لِاشْتِقَاقِهَا مِنْ لِيٍّ هَذَا رُكْنٌ عَلَى  
الْمَعْنَى حَيْثُ دَعِيَ إِلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بَعْدَهُ لَيْسَ حَصْفُهُ لَهُ أَزْتِمَةٌ ضَرُورَةٌ  
اِمْتِنَاعُ لَيْسَ بِالْحَادِثِ بَلَدَهُ لِهَاتِي لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ ضَرُورَةٌ أَنِهَا  
أَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مُشْرُوطٌ بِحَدُوثِ بَعْضِهَا بِالْقَضَاءِ الْبَعْضُ لِأَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحُرُوفِ  
النَّاسِي بِدُونِ اِنْتِفَاءِ الْحُرُوفِ الْأَوَّلِ بِدَيْهِيٍّ وَفِي هَذَا رُكْنٌ عَلَى اِخْتِنَابَةِ الْكُرَامَةِ  
فَقَاتِلِينَ بِأَنَّ كَلَامَهُ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ وَمَعَ ذَلِكَ فَهِيَ لَدَيْهِمْ -

ترجمہ: اور جب کہ آخری تین صحت میں زیادہ نواس تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدام  
ہونے کی طرف غور و اشارہ کیا اور قد و تفصیل سے کام لیا۔ پتہ پچھراہ اور اہ یعنی اللہ تعالیٰ عظم  
ہیں ایسے کام کے ساتھ جو ان کی صفت ہے۔ شئی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ جائز  
و الحقائق کے قائم ہونے بلکہ ہاں ہونے کی وجہ سے اور ان میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ  
ہوئے کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عظم ہیں ایسے کام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کیا تھا قائم ہے ان  
کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی  
وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو  
حدث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم  
ہونے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حجاب اور کرامیہ کی تردید ہے جو  
اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس  
کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں۔ (۱) حمیہ پاندسے ہیں تسمی آئی کے  
لئے۔ (۲) دفع اعراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اعراض اور ہے کہ آپ نے کہا کہ خط سے آٹھ صحت ہیں جو تفصیل سے مکرر ملے وہ درجہ

شروع کرنے کی کو ضرورت پڑی؟ جواب: چونکہ زیادہ تر نرائی اور اختلاف ان صفات میں تھا اس لئے ہم نے دو درجہ ان تینوں کا بحث شروع کیا تاکہ یہ صفات حلال اپنے نامہ اور مانتھن کے ساتھ رہ سکیں۔  
متراسن جب ان تینوں میں زیادہ تر نرائی تھا تو سب نے صفت کو مکیوں کے مانتھن کا ناکارہ اس سے پیسے تو کام سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے؟

جواب: ان کے لئے دو سبب ہیں (۱) صفت کلام انجیلی ایست کا مطلب ہے درجہ ترین صفت میں سے ہے جس کی بنیاد پر ان تمام صفت کا درجہ ان کا درجہ میں ہے۔ اس لئے ان کو مقدم کیا گیا۔  
(۲) اس سے پہلے چونکہ کلام کو بحث چل رہا تھا اس لئے ہم نے یہ سبب نہ سمجھا کہ اس کے درجہ میں سمجھا جائے اس وجہ سے ہم نے کلام کا بحث جاری رکھ اور چونکہ ارادہ اور مکیوں میں اختلاف پہلے سے آتی ہے تو ان کو متفرک کے صفت کلام کو مقدم کر دیا۔  
ہو ای اللہ تعالیٰ شارح کا مقصود یہ ہے کہ طبع کا رافع لفظ اللہ کی طرف ہے۔

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ حکم ہیں یہ بات تو انہر من انہر من اور مشتق علیہ ہے لیکن اختلاف صرف اس میں ہے کہ (۱) صفت کلام قدیم ہے و حادث۔ (۲) صفت کلام اللہ کے ساتھ قائم ہے یا انہر کے ساتھ۔  
(۳) صفت کلام من جنس الاصوات والحراف ہے یا نہیں۔ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ ان تینوں کی وضاحت کرتے ہوئے جنس سنت و انعامت کا بتائی انہر مانیں گے کہ (۱) اللہ کا صفت کلام ثابت ہے اور وہ قائم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ۔ اس کے ساتھ مترسہ کی تردید ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قائم ہے غیر کے ساتھ جو کہ لوح محفوظ یا جبرئیل علیہ السلام کی ذات ہے۔

شارح بطور دلیل فرماتے ہیں کہ حکم مشتق ہے اس کا مادہ الحقائق کی م ہے تو مادہ یہ ہے کہ مشتق کا حقائق ان پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ان کا مادہ الحقائق تو مترسہ ہو۔ جب اللہ تعالیٰ پر حکم کا حقائق اجماعاً صحت ہے تو مادہ الحقائق جو کہ کلام ہے اس کے مادہ قائم ہوگا۔

(۲) یہ اللہ کی صفت اولیٰ ہے حادث نہیں جیسے کہ مترسہ کہتے ہیں کہ حادث ہے اس کی وضاحت ازلیہ کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۳) جب اللہ حکم ہے تو یہ اللہ کا کلام نفسی ہے اور یہ اصوات اور حروف کے قبیل سے نہیں۔ اس

کے ساتھ کر میہ اور معزکہ کی تردید مقصود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو اصوات اور حروف کے قبیلہ سے ہے۔

ليس من جنس الاصوات والحروف :

معنی فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے۔ اللہ کا کلام ایسا نہیں۔ اُس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے اور نہ اصوات سے ۔

﴿وَهُوَ اِى الْكَلَامِ صَفَةً اِى مَعْنًى فَلَمَّ بِاِلْذَاتِ مَنَاطِلِ السَّكُوتِ اِلْهًى هُوَ تَرَكِ الْتَكَلُّمُ مَعَ الْفَسَادِ عَلَيْهِ وَالْاَلْفَةُ الَّتِي هِيَ عَدَمٌ مَطَاوِعَةُ الْاِلَافِ اِيَّاهُ بِحَسَبِ الْغَفْوَةِ كَمَا لِي الْخَرَسُ اَوْ بِحَسَبِ ضَمْعِهَا وَعَدَمٌ يَدُلُّ عَلَيْهَا حِدُّ الْفَقْوَةِ كَمَا لِي الْعُتُولَةُ. فَاِنْ لَبِلَ اِلْذَا الْمَا بِصَدَقَ عَلًى الْكَلَامِ الْمَعْطًى دُونَ الْكَلَامِ اَلْمَعْنًى اِذَا لَسَّكَوَتٌ وَالْخَرَسُ الْمَا بِتَالِي اَلتَّلْفِظُ فَلَمَّا اَلْمَرَادُ اَلسَّكُوتُ وَالْاَلْفَةُ الْبَاطِنَتَانِ بَاِنْ لَا يَلْتَمِزُ لِي لَفْسُهُ اَلتَّكَلُّمُ اَوَّلًا يَلْتَمِزُ عَلًى اَلذَلِكَ لَكَمَا اِنْ اَلْكَلَامُ لَفْظًى وَلَفْسًى فَكَلَّمَا هَذَا اَلْمَعْنًى اَلسَّكُوتُ وَالْخَرَسُ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو نظم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور وقت کے منافی ہے جو آفات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونا گوت میں (ہوتا ہے) یا آلاتِ نظم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے، یہی اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلامِ لفظی پر صادق آتا ہے کلامِ نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس یعنی گونا گوت صرف تغذی کے موزنی ہے ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہے، باہر کی طور کہ دل میں نظم کی سوچ بچار نہ کرے۔ یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلامِ لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح:

وَهُوَ اِى الْكَلَامِ اَلْبَحْ مَعْنًى حَرَمُ اللّٰهِ كَا مَقْصِدِ صِفَتِ كَلَامِ كِي حَرِيْهِ وَمَنَاصِتِ كَرْنِيْ يَحْ فَرَمَا يَہ كَا كَلَامِ وَہ صِفَتِ اَلْحَى يَحْ جَو سَكُوتِ اَوْرَ اَفْتِ كِ مَنَافِيْ يَحْ سَكُوتِ سِے مَرَادُ قَادِرُضِ اَحْكَمِ ہونے كِے باوجود كَلَامِ نہ كَرْنِے۔ اِیْكَی صَوْرَتِ مِیْنِ كَلَامِ اَوْرَ سَكُوتِ كِے اَرْمِیَانِ تَحْاَسِ اَعْدَمِ اَوْرَ كَلْمِ اَوْرَ اَفْتِ سِے مَرَادُ نَظْمِ اَوْرَ



تقدّم کے آلات کا خراب ہونا ہے۔ کبھی پیدائشی طور پر ہی ہوتا ہے جیسا کہ گائے کے پن کی صورت میں اور کبھی آلات ضعیف ہوتے ہیں جیسا کہ بچپن میں۔

لہٰذا لیل۔ اعتراف یہ ہے کہ گرفت کلام کا سکوت و آفت کا متانی ہونا یا نہ ہونا اس کا قصق تو کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔

فہم کے ساتھ جو بے دیا جاتا ہے۔ غلام یہ ہے کہ جس طرح کلام کی روشنیوں میں لفظی اور نفسی لحیک اسی طرح اس کی ضد سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ آیت ظاہری اور ایک۔ لفظی۔ پس کلام لفظی کا متانی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا متانی سکوت لفظی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت لفظی مراد ہے۔

قوله الله تعالى متكلّم بها أمر ولا يؤمّر بعض انه صفة واحدة يتكلم الى الامر والنهي والخبر باختلاف اشغافات كمالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلّ منها واحدة للهمة والتكثير والحدوث الماعر في التعقّات والاضافات لما في ذلك التي يكمل انفراد فان ليل هذه الاسم للكلام لا يخل وجوده بدونها فيكون متكلّم في نفسه قلنا معنوع بل لما يصير احد تلك الاسماء عند الصفات وذلك فيها لا يزال واما في الاذن فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الاذن خبر ورجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقات الثواب على الفعل والعقاب على تركه والنهي على المنكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب لاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وقد يأتى تعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان ليل الامر والنهي بلا مأمور منهي مفعول والاخبار في الاذن بطريق المنع كذب ومحض يجب تنزيه الله تعالى عنه - قلنا ان لم يجعل كلامه في الاذن امر ونهيا وخبرا فلا اشكال - وان جعلناه فالامر في الاذن لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله بالبلوغ فيكون وجود المأمور في عدم الامر كما اذا قدر الرجل انما له لأمرة بان يفعل كذا بعد لوجود

والاعتماد بالنسبة الى الازل لا تنصف بشئ من الازمنة الا لا ماضى ولا مستقبل  
ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لغيره عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير  
الازمان۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ مظهر ہے۔ سر اور باقی اور غیر ہیں یعنی کلام ایک ہی  
صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر دہی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے جیسے  
عم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور مکرر و حادث صرف تعلقات اور  
اضافی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کمال توحید کے مناسب ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا  
نہی وہ تو فی نفسہ مظهر ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ حلیہ نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام  
میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں  
اور بعض حضرات کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس  
لئے کہ امر کا حامل فعل پر مستحق قواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دیتا ہے اور نہ  
اس کے برعکس ہے اور اعتبار کا حامل؟ گا ہی مطلوب ہونے کی خبر دیتا ہے اور نہ کا حاصل  
اجابت مطلوب ہونے کی خبر دیتا ہے اور اس (مذہب) کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم جتنی طور پر ان  
سوالات کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستحکم ہونا انہوں کا موجب نہیں  
ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بطور ماسور اور معنی کے مقامات اور جہالت ہے اور ازل میں  
بیسویں ماضی خبر دیتا کذب صحیح ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا پاک اور منزہ ہونا واجب ہے تو ہم جواب  
دیں گے کہ اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر و نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی تکالیفی نہیں اور  
اگر ہم اسے (امر و نہی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر و فعل ماسور کے وجود کے وقت میں فعل  
ماسور پر کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے، یہی ہم امر میں ماسور کا وجہ کافی ہے جیسے کوئی  
فعل اپنے لئے اپنے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد اپنے کرے اور

ازل کے لحاظ سے خیریں کسی بھی زمان کے ساتھ متعصّف نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اقتدار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزّہ اور پاک ہے جس طرح اس کا طہر ازل سے تعمیر زمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے لے کر ان قیل تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے دو اغراض ہیں۔

(۱) دفع اعتراض مقدور ہے۔ اعتراضی یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کلام اللہ تعالیٰ کا مفت حققی ہے اور یہ کلام نہ مرکب ہے حروف سے اور نہ اصول سے۔ اس سے انذار لگتا ہے کہ مفت کلام دیگر صفات کی طرح ایک مفت ہے اور دوسری جانب کلام بھی امر، نہی، استفہام وغیرہ کے ضمن میں موجود ہوا کرتا ہے تو ایک جانب تو وہ معلوم ہوتا ہے اور دوسری جانب کلام معلوم ہوتا ہے یہ واضح تضاد ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مفت کلام کے ساتھ اور جو امر، نہی، استفہام وغیرہ ہیں یہ اس کے جزئیات ہیں اور یہ کئی نہیں ہے کہ امر، نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہیں لہذا یہ ایک مفت ہے البتہ اس کی کثرت تعقید کی وجہ سے ہے جیسا کہ تہذیب ایک جزئی ہے جو کئی کتب کئی شاعر اور کئی شارب وغیرہ ہوتا ہے لہذا یہ کثرت اعتباری ہے۔ (۲) دوسرا عرض بعض اشعار کی تردید ہے۔ بعض اشعار کی دہائی ہے کہ اتہ کے صفت کلام کے پانچ اقسام ہیں امر، نہی، استفہام، نداء اور اخبار۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ نہیں کلام میں ایک ہی صفت ہے اور اس کے نیچے کوئی انواع اور اقسام نہیں اور یہاں پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ترجیح دینا ہے جمہور اشعار اور جمہور باترید۔ کے قول کو۔

وَالْحِكْمَةُ وَالْعِلْمُ النَّجَىٰ الْعَرِضُ ۚ وَارِد ہے کہ آپ کی بات کہ انہ صفۃ راحلۃ صحیح ہے لیکن اب اس میں دور اشہد وغیرہ کے ساتھ کیا کرو گے؟ جواب: کلام کی کثرت تعلقات اور اضافات کے اعتبار سے ہے اور اس سے صفت کلام میں کوئی کسرت حقیقی نہیں آتا۔

نعم العليم والقدور الطبع یہاں سے معتد اپنی بات کی تصحیح کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ علم ایک ہے اور چہ اس کے ساتھ معلومات زیادہ ہیں لہذا وہم میں توحید ہے اسی قدرت ایک ہے مقدمہ وراثت زیادہ ہیں۔ **فَمَا أَنْ فَكَ هَلْ أَنْعِ شَارِعَ رَحْمَةِ الْغَرِيبِ كَمَا مَقْصُودِ وَوَلَدُ بَنِي جَانِ كَرْتِے ہں۔ اللہ كَا صُنَّتِ كَا بَرِ**

واحد ہے۔ (۱) اللہ کی توحید کے ساتھ یہ لائق ہے کہ وہ واحد ہو اگرچہ مناسب یہ تھا کہ صفات قدیم نہ ہو کیونکہ تعدد قدیم لازم آتا ہے لیکن احادیث مبارکہ اور قرآن کریم سے صفات کا قدیم ہونا ثابت ہے لہذا ہم یہ کوشش کریں گے کہ ہم تم سے کم صفات قدیم ثابت کریں۔

(۲) جب تم کہتے ہیں کہ صفت کلام پانچ قسم کی جانب تقسیم ہے تو اس کی دلیل کیا ہے جب کوئی دلیل نہیں تو پھر کلام کو پانچ اقسام کی طرف تقسیم کرنا مناسب نہیں جیسا کہ اندہ غالی کی دیگر صفات میں کوئی تقسیم نہیں تو صفت کلام میں بھی کوئی تقسیم نہیں۔

لہذا دلیل یہاں سے شارع کا عرض ایسا اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اللہ کا صفت کلام یا تو کُل ہے امر، نکی، استلہام وغیرہ اس کے افراد ہیں جب کسی موجود ہوتا ہے تو افراد کے اخبار سے موجود ہوتا ہے، یا صفت کلام کلی ہے اور یہ بقید اس کے جزئیات ہیں مگر کل ہو جائے تو یہ اپنے افراد کا کلی ہے اگر کلی ہو جائے تو یہ جزئیات کا کلی ہے کل اجزاء کثیرہ کے ضمن میں لہذا کی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائی جاتا ہے۔ لہذا کلام کو صفت واحد و تعدد ظہور اور مست نہیں معلوم اور ہا ہے بلکہ اس کے اندر کفر ہے؟

جواب: مہدائد بن سعید الطائلی اور بعض متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ازل میں یہ تقسیم سرے سے ہی نہیں تھی صرف صفت کلام تھا بعد میں کلام الہی کی امر، نکی اور استلہام وغیرہ کی طرف تقسیم ہوئی۔

وذهب بعضهم الخ یہ نام رازر حر اللہ کا مذہب ہے کہ یہ امر، نکی وغیرہ اصل میں اخبار کی جانب رافع ہے یعنی یہ لہ ازل میں صفت کلام سب کا سب خبری تھا اور تمام انعام کا سب خبری ہے شارع کہتے ہیں کہ یہ باطلہ اس کی غیرت ہے کیونکہ ان کا رافع اخبار کی جانب غیرت ہے۔

وذهب لعلہ الخ یہاں سے مقصود امام رازی کے قول پر درکار ہے کہ امر، نکی، تعدد وغیرہ تمام کا رافع ایک اخبار کی جانب کرتے یہ غیر مسلم ہے کیونکہ یہ مبالغہ ہیں۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ جب خبر کے ساتھ امر، نکی وغیرہ لازم ہوئے تو اس کے لزوم سے یہ ثابت نہیں ہے کہ انوں ایک ہیں کسی چیز کا حرام توہد کی دلیل نہیں۔

لہذا دلیل یہاں سے قلنا تک شارع معتزلہ کی جانب سے اصل صفت و بالجماعت پر اعتراضات اور

اس کے جوابات لکھ کر رہے ہیں۔

اعتراف: آپ نے کہہ کر اللہ عظیم ہے اور کلام امراء نبی، استہمام وغیرہ ہے تو اللہ تعالیٰ عالم ازل میں  
آمر ہونے تو مامور بھی چاہئے کہ ازل میں موجود ہو اسی طرح نبی وغیرہ بھی ہے۔ تو ان کے ازل میں  
موجود ہونے سے ملکی کو بھی ازل میں موجود ہونا چاہئے؟

دوسرا اعتراف: یہ نکل کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تو اپنے کلام میں ماضی کے صفحے استعمال کرتے ہیں  
جس طرح قلنا ہا لوح، واد قلنا للملئکة، قلنا یا موسیٰ، قلنا یا فالقہوین وغیرہ جب اللہ تعالیٰ اس  
وقت کلام کرتے ہیں تو مخاطب کی موجودگی ضروری ہے مثلاً اگر کلام زلی ہے تو موسیٰ علیہ السلام بھی ازل  
میں ہونا گئے۔

قلنا سے شارح جواب دے رہے ہیں (۱) یہ جواب عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا  
کلام ازل میں فقط کلام غائبہ متعلقات اس سے ساتھ ازل کے بعد لگ گئے ازل میں امراء نبی کوئی نہیں تھے  
بلکہ صرف صفت کلام تھا بعد میں بھی ہر کے شکل بھی نبی کبھی نہ اور غیرہ کے شکل میں صفت کلام پائی گیا۔  
(۲) یہ جواب ابو الحسن شعری رحمۃ اللہ کا ہے کہ کلام الہی ازل میں امراء نبی کے ساتھ متصف تھا اور  
مأمور بہ کے ساتھ اس کا تحقق ازل اور قبلہ ہے تو اعتراف دہرہ ہوگا کہ ازل میں امراء نبی کا بغیر مخاطب  
کے ہونا لازم آئے گا تو جواب یہ ہے کہ امراء نبی کے لئے مخاطب کا ہونا ضروری ہے لیکن خارج میں  
موجود ہو، ضروری نہیں بلکہ اگر عمر میں اس کا دمج کافی ہے جس کو جو دو معنی کہا جاتا ہے اس کی مثال یہ  
ہے کہ ایک انسان اپنے لئے دل میں بیٹے کا قصود کرے مگر ابھی بیٹا پیدا نہیں ہوا اور دل میں اسے عمر  
کرتے کہ تو قرآن یاد کرے، نماز پڑھے وغیرہ تو یہی طرح مامور کے لئے اگر کے ضمن میں موجودگی کافی  
ہے۔

والاعباد بالنسبة الیہ یہاں سے اس دوسرے اعتراف کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ ماضی کے صفحے  
استعمال کرتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں بلکہ زمان کے ساتھ اس کا اتصال  
بعد میں تعلقات کی وجہ سے ہوتا حال۔ استقبال یا بغنی متعلقات ہیں ان کے موجود ہونے سے یہ امراء  
کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے عالم ازل میں ماضی اور مضارع کوئی نہیں تھا بعد میں موجود ہو گئے۔

کسما ان علمہ ازلہ الخ اللہ کا کلام ازلہ ہے موصوف بالزمان لیکن بعد میں موصوف بالزمان ہوا لیکن اس سے کلام الٰہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا یہاں کہہ کر الٰہی قدیم ہے ازلہ ہے اس کے وجود اس علم کا ضعلق بس معلوم سے ہوتا ہے وہ بھی ایک مثال میں بھی دوسری نفس میں مگر تعلقات اور زمان کا تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں ۔

وَوَلَفَ صَوْرَ بَازِلَةِ الْكَلَامِ حَوْلَ السَّبِيَةِ عَنْ اَنِ الْفَرَّانِ يَضَاقُ قَدْ يَطْلُقُ عَلٰی هَذَا الْكَلَامِ النَّعْسِيُّ الْقَدِيمُ كَمَا يَطْلُقُ عَلٰی النِّظْمِ الْمَطْلُوِّ الْحَادِثِ فَفَانَ وَالْفَرَّانِ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَعَقِبَ لِقَرَأَنَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالٰی لِذِكْرِ الْمُنَاسِحِ مِنْ اَنِ يَفَازَ الْفَرَّانُ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالٰی غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يَقَالُ الْفَرَّانُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِأَنَّهُ يَسْبِقُ اِلَى الْمَعْنَى الْمَطْلُوفَةِ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْعَتَابَةُ جَهْلًا كَوَعْدًا وَأَقَامَ غَيْرُ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ لِنِسْبَتِهَا عَلٰی تَحَادُّدِهِ وَلِصَدْقِ الْإِنِّ جَرَى الْكَلَامِ عَلٰی وَفْقِ الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَمِ الْفَرَّانُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالٰی غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ لَهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَاكْفَرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلِنَعْبَضًا عَلٰی مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُورَةِ وَهُوَ اَنِ الْفَرَّانُ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلِهَذَا نَرْجِعُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ بِمَسْأَلَةِ خَلْقِ الْفَرَّانِ ۔

ترجمہ : اور جب صنف کلام کے زنی ہونے کی مرامت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ فقہ قرآن اس کو نفسی قدیم پر بھی لایا جاتا ہے جس طرح نظم مخلو حادث پر لایا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور فقہ قرآن کے بعد کلام اللہ کا غلط نہ گئے کیونکہ مشرک نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہ جس نے قرآن غیر مخلوق نہ کہہ جانے تا کہ زمین کی طرف یہ بات سمجھ نہ کرے کہ وہ کلام ج حروف و صوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہات پر مانا کیونکہ جسے قرآن کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کی بجائے غیر مخلوق کا افتاء اگلے دونوں کے اتحاد پر مستحب کرنے اور کلام کو حدیث کے موائی جاری کرنے کے ارادہ سے ۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن لال اللہ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَاكْفَرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ" اور فریقین کے درمیان مشہور عیادت کے ذریعے عیادت کی

صراحت کرنے کیلئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مفہوم  
ضقی قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

تشریح: ولما صرح سے شارح کا مقصود تمہید ہے متنی آئی کے لئے۔ عقب القرآن کے ساتھ  
شارح رحمۃ اللہ علیہ ماقب پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کلام  
کا بحث کیا اور پھر کلام کی تقسیم دو اقسام کی طرف ہوئی تو کلام کا ذکر مقرر کرنے کے بعد دوبارہ کلام اللہ کا مقلد  
لانا غیر ضروری طول معلوم ہو رہا ہے پس: تاکائن حاکم کہتے کہ الطبرانی غیر مخلوق؟ اس سے شارح  
رحمۃ اللہ علیہ دو جوابات دیتے ہیں (۱) معصوم کا مقصود اتباع مشائخ ہے۔ مشائخ کا طریقہ یہ تھا کہ اس  
مسئلہ کا بحث اس عنوان سے کرتے تھے القرآن کلام اللہ علیہ مخلوق۔ اس لئے میں نے القرآن غیر  
مخلوق نہیں کیا۔

(۲) وہ سب جواب یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق چونکہ کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ  
کوئی توہم کرنا کہ کلام سے مراد کلام نفسی ہے حالانکہ وہ تو حادث ہے تو فرمایا کہ نفس مراد یہاں پر کلام نفسی  
ہے جو قدیم اور غیر حادث ہے نہ کہ کلام لفظی نہ کہ حادث ہے۔

کما ذهب إليه الحنابلة الطح تاجہ کہتے ہیں کہ اصوات اور حروف بھی قدیم ہیں ان کا یہ قول یا تو  
ان کے محل پر وراثت کرتا ہے یا عارضہ پر۔ جانا چاہئے کہ یہ مذہب درحقیقت امام احمد بن حنبل کا نہیں ہے  
بلکہ یہ ان کے تبعین میں سے بعض کا ہے۔ یہ طریقہ ان کے تبعین نے اسی وجہ سے اختیار کیا کہ جب  
محقق نے امام احمد بن حنبل کو انجلی ذہب پہنچائی تو امام احمد کے بعض تبعین نے عداویہ راست اختیار کی  
جیسا کہ صاحب نیراں کہتے ہیں

والعنناد النکار الحق مع العلم به فالوا کلمی دلایلاً عنی جہلہم قول بعضهم إن الجدل  
والعلاف قدیمان ولول بعضہم ان الجسم الذی یکتب القرآن یصیر قدیماً بعد ما کن حادثاً  
و بالجملۃ لالتکلمون یسعون علی الحنابلة تشبیہاً عظیماً و هو ان الامام احمد صاحب  
المذہب و عظیم الخصال و فی مذہبه اثمة کبار و المناخ عظام منهم الشیخ الفوت الاعظم  
عبد القادر الجیلانی الثقال بان الحروف التہجی قدیمۃ فوجب الکف عن اسماء الالاد الیوم

لم انسب في توجيه الكلام منهم لاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام الملقطى غير مخلوق وهكذا عن كثير من آئمة الحديث وفيه وجوه -

احدها ما اخبرناه وهو ان مرادهم هو ان اللقطة قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيلكمه ائشارح في آخر البحث وهو قول معقول وان حصل فليس بحيث يشيع لثامه لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق -

لثامها انه يحتمل عن ان يعوهم المتوهمون ان الكلام النفس مخلوق وفيه نظر اما لقول بلغم الجلد والجلال للصادر عن بعض المجتهدين المنسوبون الى مذهبهم ويقال كان يقوله الامام احمد وخمساً لانوف المستعزلة وقد جرى عنه في ذلك محنة عظيمة فان خليفته كان معتزلاً فاعلوه وشربه ضرباً وصحفاً لم يعترف ان القرآن مخلوق فلم يعترف وروى ان الشافعي نفي بقصصه راجل هذا فبعض احمد ضرب له فلسفه بانماء وشربه منسوباً منه على وجهه وروى بعض الصالحين احمد في المصنف بعد موته لسأله عن حاله فقال دخلت على النبي فقال يا احمد اؤذيت لها فانظر الي وجهها - الشراس، ص ۲۲۰ -

بعض كتب میں اس کے ساتھ یہ بھی موجود ہے کہ تمام شافعی نے خواب دیکھ کر نبی علیہ السلام نے اسے شافعی سے خواب میں فرمایا ائشور احمد علی بلوی تصنیف - انامہ کو بشارات دو اس مصیبت پر جو کہ اسے پہنچے گا قرآن میں نے اپنے شاگرد جس کا نام ربیع مقلد ہے یعنی ربیع بن سلیمان اور بعض نے امام حنفی کا نام لکھا ہے جو انہی لحادی کے ہاتھوں میں اس کو خط دیا کہ امام احمد بن حنبل کی طرف بھیجا تھا: نحو القصص هكذا ذکر صاحب الشراس -

امام احمد بن حنبل نے آپ دفع فرمایا کہ مجھے یک عام آدمی کی بات نے عافانہ دیا گو: وہ میرے لئے جمل احمق مت بننے کا ذریعہ بنا۔ وہ یہ کہ ایک آدمی نے کہا کہ امام صاحب میں چوبیس لکھے بارہ سزائیں دی گئیں اور چوبیس لکھ سزائیں بھی بھی میں نے اپنے چوبیس کا انرا نہیں کیا اور نہ ہی چوبیس چوبیس تو سزاؤں کی وجہ سے میں نے باطل نہیں چھڑا تو آپ حق کیسے چھڑا دے گے۔

واقام عہد مخلوق البغ احتراضی وارد ہے کہ آپ نے دائرہ ان غیر عادت کیوں نہیں کیا کہ غیر



مخلوقی کہا؟ جواب: اس سے شارح نے غیا جوابات دیئے ہیں (۱) غیر مخلوقی و غیر حادثی لفظی حراشہن  
ہیں۔ (۲) اس کلمہ کے لانے سے اجازت اللہ پرست تصور ہے۔ (۳) عبارت مشہورہ بین المرتبین وہ خلق  
القرآن ہے اسی بناء پر خلق القرآن کہا گیا یعنی اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے مرتبین خلق القرآن کا معنی ان  
استعمال کرتے ہیں۔ یہ صریح جو صاحب کتاب نے نقل کی ہے کہ القرآن کلام اللہ و عالیٰ ہمو  
مخلوقی ومن قال انه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم۔

اس حدیث پر محدثین حضرات نے کلام کیا ہے اکثر محدثین کا یہ رائے ہے کہ ہم نے اس حدیث کو  
کبھی نہیں پایا جیسا کہ عمید اللہ قدسہادی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ عم فیضی کے ساتھ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں  
کہ اقول هذا الحديث روى ابن عدي في الكامل عن ابی هريرة و رواه الديلمی عن الربیع بن  
خديج و اخرجه الخطيب عن جابر و الحلی فی موضوع ذکرہ ابن الجوزی فی الموضوعات  
و قال الامام المعاني صاحب المشارق هو موضوع۔ و قال الامام السخاوی هذا الحديث من  
جميع طرقه باطل و قال مجد الدين الفيروز آبادی لم يصح عن النبي ﷺ شي في هذا الباب  
و قال الامام السخاوی صح عن عمرو بن دينار قال اتركت تسعة من أصحاب رسول  
الله ﷺ يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر و روى ذلك عن علي بن ابي طالب  
و عبد الله بن مسعود و سفیان بن عیینہ لکن کلمہ موافق تلمہ۔ ہکذا ذکر صاحب النہایں  
فی شرحہ۔

﴿و تحقیق الخلاف بیننا و بینہم يرجع الی اثبات الکلام النفسی و لہ و لا  
فتح لا نقول بقدیم الانفاذ و الحروف و ہم لا یقولون بحلوث الکلام النفسی و دلہنا  
مما راہ لہ بالاجماع و تو اقر النقل عن الایضہ انہ متکلم و لا معنی لہ سوئی انہ  
مخلف بالکلام و یمنع قیام الکلام اللفظی الحدوث بذلک معانی لہو النفسی القدیم  
و اما استدلہم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق و سمات الحدوث من  
التالیف و التنظيم و الانزال و التزیل و کونہ مرئیاً مسموعاً فہو معجز الی غیر  
ذائق فانما یقوم حجة عنی الحائلة لا عنی لاننا کانلون بحدوث التنظيم و انما الکلام

فی المعنی القديم۔

ترجمہ: اور ہم اشارہ اور معزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے۔ ورنہ نہ ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے اور جاری و ساری دلیلی دیکھ ہے جو مقرر چکی کہ اجراء سے اور انبیاء علیہم السلام سے قوارر کے ساتھ متحول ہوئے سے مقرر قائل کا حکم ہوا ثابت ہے اور اس کا اس سے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام نفسی حادث کا قیام مول ہے جس کلام نفسی قدیم متضمن ہے۔ رہا کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر (معزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن الہامی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حادث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، منزل کیا ہونا، عربی ہونا، ماں کا جناح نہ، فصیح ہونا، بجز ہونا وغیرہ تو یہ استدلال حاطہ کے خلاف حجت ہے۔ گارے کے حادث خلاف کیونکہ کلام اور الفاظ کی حدوث کے ہم بھی ممکن ہیں اور ضروری بات (جو مخلوق ہونے کی صرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے)۔

تشریح: و تحقیق البیع اس صورت سے اشارہ مقصود ہے اس بات کی جانب کہ ہمارا اور معزلہ کا جو اختلاف ہے یا ابتدائی اختلاف نہیں بلکہ یہ ہلکی ہے، ابتدائی اختلاف ہمارا اور معزلہ کے مابین یہ ہے کہ ہم کلام کی تقسیم کرنے میں نفس کی جانب جو کہ نفسی اور عقلی ہیں اور معزلہ اس تقسیم کے قائل نہیں۔ بلکہ ہم کلام نفسی کو قدیم اور عقلی کو حادث دیتے ہیں تو وہ کلام نفسی سے انکار کرتے ہیں اختلاف اور نزاع طبع ہونے کا ایک حریفہ ہے کہ اگر معزلہ نے ہمارا تقسیم قسمین کی طرف تسمیہ کر لیا تو نزاع از خود ختم ہو جائیگا۔ یا معزلہ کی طرف ہم بھی کلام کو صرف عقلی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو جویت نہ کریں تو ہم بھی اختلاف اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ جتنی فریقین اگر نہایت دلیلی پر متفق ہو جائیں تو یہ کوئی نزاع نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب یہاں سے شارج رحمۃ اللہ علیہ بتا چاہتے ہیں کہ اول سنت والجماعت کے پاس اپنے مولف پر جو دلائل ہیں وہ اعتبار اور توازن نفس و انبیاء ہیں کیونکہ اجراء سے اور توازن نقل و انبیاء سے اللہ کا حکم ہونا ثابت ہے اور حکم ہونا جس کے لیے صفت کلام ثابت ہو چونکہ ثبوت شش کے لیے مانعہ عقلیاتی کا

حوت ضروری ہے اب اس کی صفت یا تو کلام نفس کو مانا جائے گا یا عقلی کو، مانی باطل ہے ورنہ عقل تعالیٰ کا  
عمل حوات ہونا لازم آئے گا اور یہ بطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ کلام نفسی ہے جو کہ قدیم اور ازلہ ہے۔  
استدلہم الخ یہاں سے معزلہ کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں کہ کلام اخذ مخلوق ہے اور مخلوق  
حادث ہے کیونکہ قرآن میں صلت، عظم ہے تو یہ تزیین اور تعظیم دال ہے حروف اور اصوات ہا اور حروف اور  
اصوات حادث ہیں۔ قرآن کو نازل کیا تھا تو نزول، مرئی اور فصیح ہونا یہ سارے صفات ہیں حادث کے۔  
بہذا کلام اللہ حادث ہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کے یہ دلائل امام احمد کے فقہین کے خلاف ہوسکتے  
ہیں کہ وہ کلام عقلی بھی کہہ مانتے ہیں جبکہ ہم ان صفت سے موصوف کلام کو حادث کہتے ہیں لہذا آپ  
کے دلائل ہمارے خلاف ہو کر نہیں۔

ولو المعترلة لم يلم يحكمهم انكار كونهم لعالي متكلما ذهوا الي الله متكلما بمعنى  
ابحاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكلام في النوح المحفوظ  
وان لم يقره على اختلاف بينهم وانت عبيد بان المتحررك من قامت به الحركة لامن  
او جمعا والا يصح انصاف الباري بالاعراض المعلولة له تعالى والله تعالى عن ذلك  
عزوا كبيرا ﴿﴾

ترجمہ: اور معترلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے عظم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو نہ کہ وہ اس  
بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں سوچ کر کرنے یا افکال  
کتابت کو کوئی مخلوق میں سوچ کر کرنے کے معنی میں عظم ہے اگرچہ سے پڑھا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان  
کے درمیان مختلف ہے، اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہو گا کہ تحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت  
نہم ہونہ کہ وہ فصحی جو حرکت کا سوچہ ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان وعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا  
لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالا تر ہے۔

تشریح: معترلہ اللہ تعالیٰ کے عظم ہونے کا تو انکار نہیں کرتے کیونکہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ حروف  
سے امرائی، اور خبر کے معنی اور ہیں جو کلام کے قسام ہیں لہذا انہوں نے تاویل کرتے ہوئے کہی کہ اللہ  
تعالیٰ کے عظم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کی اصوات ان کے کل مشا کو وہ طور میں موجود کرین یا

لسان جبریل و لسان نبی میں موجود کرہجے کا کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور اظہار تہت لوح محفوظ میں موجود کرہجے۔

معالمها المراد من المصاحف عند المعزلة نوح الم محفوظ او جبرائیل علیہ السلام او نبی علیہ السلام۔

علیٰ اختلاف الصحیح یعنی جبرئیل علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے دو ممان اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرمادیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام سن لیتے اور اس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرمادیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔

وانت خیر ہذا علی جواب المعتزلہ اگر ہم عقد کے حکم ہونے کا وہ حقیقی لے لیں جو کہ معتزلہ سے لیا ہے تو ان صورت میں اللہ تعالیٰ حکم نہیں بلکہ موجد ہو جائیں گے مثلاً ایک آدمی نے حرکت ایجاد کی تو وہ حرکت کا موجد تو ہے لیکن متحرک نہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ کلام سے موجد ہوں گے لیکن حکم نہیں ہوں گے اگر اس معنی کی بنیاد پر ہم اللہ کو حکم کہہ سکتے ہیں تو پھر اللہ چونکہ سواد اور بیاض وغیرہ الوان کے بھی موجد ہیں تو ہم اللہ تعالیٰ کو اسرار اور انبیا بھی کہہ سکیں گے حالانکہ اللہ کی ذات کو اسرار اور انبیا کہہنا الجہل و جہد بات ہے۔ لہذا حکم معنی موجد الکلام کو حکم نہیں کہہ سکتے ہیں لہذا معتزلہ کا یہ ہوا معنی صحیح نہیں۔

و من الوی حیۃ المعتزلۃ انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما فعل الہنا بہن دہی المصحف لوالہا و ہذا یستلزم کونہ مکتوب ما فی المصحف مقرواً باللس مسموماً بالاذان و کل ذلک من سمات العلوت بالضرورة و اشار الی الجواب بقولہ و هو ای القرآن الذی ہو کلام اللہ تعالیٰ مکتوب فی مصاحفنا ای باشکان الکتابۃ و صور الحروف الدالۃ علیہ محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلۃ مقرواً بالنسب بحرولہ الملوطة المسموۃ مسموحاً بالاذان بلک ایضا غیر حائل لہا ای مع ذلک نہیں حالاً فی المصحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنۃ ولا فی الاذان بل ہو معنی قدیم قائم بملات اللہ تعالیٰ یلفظ و یسمع بانظم الدال علیہ و یحفظ بانظم المعمل

وہی کہتے ہیں غرض اس اشکال موضوعہ للبحر وف الدالۃ علیہ کما بقال النارجوہر مضمینی  
معرق بلکہ کر باللفظ وہی کہتے بالعلم ولا یلزم منہ کون حقیقۃ النار حوذا وحرلا۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی تر دلیل میں سے یہ ہے کہ تم (شامرو) اس بات پر متفق ہو کہ  
قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک نواز کے ساتھ مصاحف کے دھنکے کے درمیان ہو رہا ہے  
اور یہ مستزہم ہے اس کے معنی میں مکتوب ہونے، زبانوں سے پڑھے ہوئے اور کانوں سے  
سنے جانے کا اور یہ سب حدیث کی علامات میں سے ہیں یعنی طور، پرتو مصنف نے اپنے اس قول  
سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے  
یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کثرت کی شکلوں کے واسطے  
ہمارے ذہن میں محفوظ ہے فزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے ہماری زبانوں سے پڑھا  
جاتا ہے اس کے قافی حفظ اور قافی سماع حروف کے واسطے سے اور اسے کانوں سے سنا جاتا ہے  
انہی (قافی حفظ اور قافی سماع حروف) کے واسطے سے ان میں صول کرنے والا نہیں یعنی ان سب  
باتوں کے وجود نہ تو (مصاحف میں طوں کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور  
نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تو ہم ہے اس کا حفظ ہوتا ہے  
اس پر دلالت کرنے والے نظم کے توسط سے اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط  
سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال و نقوش  
کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے جس طرح کہا جاتا ہے ہم ایک دھنکے ملائے، اس کا وہ ہے اس  
کو حفظ کے ذریعے ذکر کیا جاتا ہے، کلام کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت ہر کا حرف و  
صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح: ومن الوجدانہ الخ عرفی شارح بیان سے تمہید جامعہ ہے معنی آتی کے لئے اور معتزلہ  
کی طرف سے اعتراض نقل کرتا ہے۔ معتزلی یہ ہے کہ ہم قرآن کی تلاوت اور سماعت کرتے ہیں اس کی  
کتابت اور حفظ بھی کرتے ہیں یہ تلاوت ۳ صحت، کتابت اور حفظ ۲ احداث اور مخلوق میں تو جس چیز کے

صفت ہیں، وہ بھی حادث ہوگا، لہذا یہ قرآن کریم کو قدیم سمجھتے ہیں؟

جواب: یہ تمام صفت در حقیقت کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں یہ کلام نفسی نہیں۔ لیکن حقائق اس میں اشارہ ہے کہ کلام نفسی کے مذکورہ صفت کی وجہ سے اس کا مصداق میں یا قیوب اور زبان میں طویل نہیں ہے کہ کمال کے حادث ہونے سے کلام نفسی بھی حادث ہو جائے بلکہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو کہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس پر دلالت کرنے والے الفاظ و بولہ اور بنا جاسکتا ہے نہ کہ کلام نفسی۔

کما یقال: مذکورہ جواب ایک حیل کے ذریعے خارج کرنا چاہتے ہیں مثلاً آگ جلانے والے سے یہ بات نفسی بھی جانتی ہے اور بوٹی بھی جانتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی وجہ سے آگ بھی اصوات اور حروف کے قبیل سے ہے بلکہ یہ آگ پر دلالت کرنے والے الفاظ ہیں جو کہ غائب اور سنے جاتے ہیں تحریک اسی طرح کلام نفسی اصوات اور حروف کے قبیلے سے نہیں اور نہ ہی اس سے بولا اور بنا جاسکتا ہے بلکہ یہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے علامات ہیں۔ دال کے کتب اور مقرر ہونے سے دالوں کا مقرر اور کتب ہونا لازم نہیں آتا۔

﴿و تحقیقہ ان ناشی وجود فی الاعیان ووجود فی الالہدین ووجود فی العبارة ووجود فی الکتابۃ، فالکتابۃ لذل علی العبارة وھی علی ما فی الالہدین و هو علی ما فی الاعیان لہیث یوصف القرآن بما ہو من نوازم القدیم کما فی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد بحقیقۃ الموجودۃ فی الخارج وھیث یوصف بما ہو من نوازم المخلوقات والمحدثات یزاد بہ الالفاظ المنطوقۃ المسموعۃ کما فی قولنا لرات نصف القرآن او المجهلة کما فی قولنا حفظ القرآن یزاد بہ الاشکال المنقوشۃ کما فی قولنا یحرم للمحدث من القرآن۔

ولما کان دلیل الاحکام الشرعیۃ هو اللفظ دین المعنی القدیم عرفہ انک الاھول بالمکتوب فی المعاصف انعمت علی بالحوادث وجعلوہ اسماً لنظم والمعنی جمعاً ای للفظ من حیث الدلالة علی المعنی لا لمراد المعنی واما الکلام القدیم

الہی ہو صفة اللہ تعالیٰ فلہب الاشعرى الی انہ يجوز ان یدفعہ ومنعہ الاستعمال  
اہر اصغری الاسفرانی و ہواختیار الشیخ ابی منصور الصاحبی للمعنی لولہ تعالیٰ حتی  
یسبح کلام اللہ یسبح ما یدل علیہ کما یلای سمعت علم فلان لموسیٰ علیہ السلام  
یسبح صورا دالا علی کلام اللہ تعالیٰ لکن لما کان بلا واسطۃ الكتاب والملك خص  
باسم الکلم ۛ۔

ترجمہ : اور اس جواسے کی حقیقت یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود  
ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود محسوس میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت  
عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود یعنی پر نمود وجود یعنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن  
کی ایسی صفت بیان کی جائے جو تقدم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن طہور  
مخلوق" میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی  
جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور  
سنے جائے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "لغات نصف القرآن" میں ۔ یہ الفاظ علیہ مراد ہوں گے  
جیسا کہ ہمارے قول "حفظ القرآن" میں ۔ یہ اس سے نکلے شدہ الفاظ مراد ہوں گے جیسا کہ  
ہمارے قول "محرم للمحدث من القرآن" میں ۔

اور جب کہ حکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، نو اور مول نے  
"المکتوب فی المصاحف المنقول بالقرآن" کے لفظ سے اس کی تفسیر کی اور اس کو نظم اور  
معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا (نام قرار دیا) معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف  
معنی کا ۔ رہا حکام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اسکو خدا ممکن ہے اور  
اسکو باوجود اہل نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ الامصور کا عقار مذہب ہے ۔ یہی اللہ تعالیٰ کے ارشاد  
"حسن ۛ یسبح کلام اللہ" کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لئے جو حکام اللہ پر دلالت کرنے والے  
ہیں جیسا کہ کہا جا رہا ہے کہ میں نے لایا کہ ہم سنا قرآن موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سی جو اللہ تعالیٰ  
کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ خدا کتاب اور فرشتے کے واسطہ کے بغیر خدا سے لئے

کلم کا زمانہ ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

**تشریح:** کونسی صفت اللہ تعالیٰ کا جواب کی تحقیق یہ ہے کہ کئی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلف کے اعتبار سے اسی صفت پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ کئی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خود کو کئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کتب کے لکھنے پر یا روئے والے کے روئے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذاتی ہوتا ہے ہاں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے یہی طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے یہی طور کہ جو لفظ جس کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔

اسی طرح کلم کے مختلف وجود ہیں ان ہی کے اعتبار سے ان پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے نوازم میں سے ہے مثلاً ہرے قول "الفرقان غیر مخلوق" میں، تو اس سے وجود ذاتی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج شمس و سجدہ ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے نوازم میں سے ہے تو اس سے وجود عقلی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہرے قول "طہرات نصف القرآن" میں، وجود ذاتی یعنی خزائن خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہرے قول "حفظت القرآن" میں، وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہرے قول "یحرم للمحدث من القرآن" میں کہ قرآن سے کتب پر نقل نہیں مراد ہیں۔ ان وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تین وجودات مجازی ہیں۔

**وہاں گمان الیقین پر ایک اشکال:** جواب یہ ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک عقلی ہو تو ہر اشخاص کا عقلی لئے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تخریف نہ کرتے جو صرف کلام عقلی پر صادق آتی ہے لیکن اگر اصول نے قرآن کی تخریف منکسوب نفسی المصاحف مسطور ہائے کتب کے لحاظ سے کی ہے جو صرف کلام عقلی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام نفسی کا نام ہے۔ کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے کہ ہر ایک کیلئے مستقل



صور پر وضع کیا گیا ہو۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انہوں نے قرآن کی تہریف "المکتوب فی المصاحف المنقول بالمتواتر" جیسے الفاظ سے کی، جو کلام نقلی پر صادق آتی ہیں اور انہوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

واما الکلام المقدم الخ ماستی میں شارح نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی ایسی صفت ذکر کی جائے جو صحت کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام نقلی مراد ہوگا۔ اب شارح یہ جان کر ناچاہتے ہیں کہ صریح ہونا صحت کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ مکملی صحت میں جہاں کہیں قرآن کو صریح قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام نقلی مراد لیا جائے اور دوسری صورت میں کلام نقلی مراد لیا جائے، چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا شیخ ابو الحسن شمری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نبوی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز مومنین ہی تعالیٰ کو یاد جو اس سے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی عادت دنیا کے خلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر صریح ہونا صحت کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہذا جو کلام صفت مسوویت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام نقلی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے "حسب معصع کلام اللہ" میں کلام نقلی مراد لے سکتے ہیں اور کلام نقلی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہمارے قول "سمعت النضران" میں قرآن سے کلام نقلی مراد ہے اور استاذ ابو اسحاق اسراہلی (۱) نے کلام قدیم کا صریح ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قائل

(۱) آپ کا نام ابراہیم بن محمد ہے۔ ابو اسحاق ان کی کہت ہے۔ محکمین کی اصطلاح میں استاذ کے نام سے

مشہور ہیں۔ اسراف نامی شریک طرف منسوب ہونے کی وجہ اسراف کی کہلاتے ہیں۔ آپ ایک بلند پایہ حکم ہونے کے ساتھ ساتھ فتویٰ اور درس میں بیکارے روز گزارتے تھے۔ آپ حضرت ابو الحسن بابلی کے تلامذہ تھے اور وہی ابو الحسن اشعری سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے۔ آپ دس محرم بروزہ شہرہ ۴۸۹ھ بمقام نیشاپور وفات پائے جن اور اسراف میں دفنائے گئے ہیں۔

مارا اصوات میں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بنا پر سموسر ہوتا  
حدوث کے عازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں حکم اللہ کو سموسر قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام  
لفظی مراد ہوگا، چنانچہ حقیقی مسموع کلام اللہ سے الیا لفاظ کا شن مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام  
نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا ہوتا ہے کہ میں نے فلاں کاظم منا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ  
میں نے ایک بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اسے ہم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم کائنات میں چر نہیں ہے۔  
جس طرح احوال خلق قرآن میں ہیں کہ کلام نفسی کا سارا نہیں ہو سکا کیونکہ مذہب فہم اور منظور تریہنی (۱) کا ہے۔  
اسی طرح مولیٰ علیہ السلام کے کہہ طور پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے  
جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ جس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو  
ہم میں ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتے ہیں، مگر مولیٰ علیہ السلام ہی کو کلام کے لقب سے  
ساتھ کیوں مقرب کیا گیا تو شراہ نے آگے اپنے قوسوں لیکن سے اس امکان کو یوں دفع فرمایا کہ مولیٰ علیہ  
السلام کا سنا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے کے اخیر تھا اس خصوصیت سے سبب خاص طور پر ان ہی کو کلام کے  
القب سے ساتھ ملحق کیا گیا۔

هذه هي الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، والله تعالى أعلم بالصواب. والحمد لله رب العالمين.

(۱) آپ کا اصل نام محمد بن محمد بن محمد بن محمد ہے۔ ابو منصور، آپ کی کنیت ہے۔ سرقتہ ایک طائے کا نام ہے۔ وہاں پر ماترہ نامی کاکڑیں پیدا ہونے لگی ہیں۔ یہ سے بات چری کہاتے ہیں۔ آپ مغلیہ المفسر تھے۔ کئی واسطوں سے امام فخرؒ کے شاگرد ہیں۔ سب کے فقہین ہندوستانی کہلاتے ہیں۔ ۳۲۵ھ میں رولات جاگئے ہیں۔

الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى۔ وما وقع في عبارة بعض المشافخ من انه معجز فليس معناه انه غير موضوع للنظم والوقوف بل ان الكلام في التحقيق والملاقات اسم للسمي القائم بالنفس وتسمية اللفظ به و وضعه لئلا يتاها هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضوح والسمية ﴿ ۱ ﴾

ترجمہ: پھر اگر عرض کیا جائے کہ اگر خط کلام اللہ معنی قدیم یعنی کام نفس کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے (یعنی نظم مولف سے) کام اللہ کی نفی صحیح ہوتی یا یہی طور کہہ جاتا ہے کہ یہ باطل شدہ نظم و عبارت جو مجرہ ہے اور آیات اور سورتوں میں نئی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے ملاحظہ فرمائیے اس کے خلاف یہ ہے، نیز مجرہ اور تحدی یہ حقیقی کام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کیساتھ کہ یہ (اگلاز اور تحدی) اس نظم مولف ہی میں تصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ جہت قدیم سے مواضع کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہم جو اب دیں گے کہ (لفظ کلام اللہ ایہ اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفس قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام ظہنی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام، اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بعدوں کی تابغات میں سے نہیں ہے لہذا علمی مرکز صحیح نہ ہوگی اور اسی از حدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو آیا ہے کہ نظم مولف مجرہ کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مولف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بانذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھا۔ اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جا، مخلص اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے یہی مشائخ کا نظم مولف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تشریح: ماسن میں مانتے نے اس کلام کے بارے میں جو لفظ کی صفت ہے فرمایا کہ "تیسرے من

جنس المعروف " اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مولف جرحوں و الفاظ کی جنس سے ہے حقیقی کلام اللہ نہیں بلکہ اسکو بھانڈا کلام اللہ کہا جاتا ہے بلائی طرح اس سے پہلے شارح نے فرمایا قابل ہو معنی قدیمہ قائم بذات اللہ تعالیٰ، اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے نظم مولف کو بھانڈا کلام اللہ کہا جاتا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نظم کی نقلی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نقلی کرنا اور یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر نظم کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف یعنی کلام لفظی کے معنی میں مجاز ہوتا تو نظم مولف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نقل کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مولف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تالی یعنی نظم مولف سے کلام اللہ کی نقلی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مولف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

وایضا المعجز المتعبد به الخ اس اعتراض کا بھی حائل یہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے تو فیج اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا بیخ بیا کر دیا کہ جب اس کا مقابلہ معارضہ کرنے اور اس کا مثل نہ کر چلیں کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی دائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مولف ہی کے کلام الہی ہونے میں تھا تو تمدی بھی نظم مولف ہی میں ہو گی اور نظم مولف سے ہی معارضہ کرنے کا حکم ہو گا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہو گا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کر دو یہ تکلیف ملا بیٹاتی ہے جو ناجائز ہے لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں۔ بہر حال جب تمدی نظم مولف ہی میں مضموم ہے اور تمدی یہ نظم مولف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مولف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ تمدی یہ کلام اللہ مجازی ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اسی بات پر ہے کہ "المعجز المتعبد به کلام اللہ حقیقہ" یعنی تمدی یہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ لہذا کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قلیلاً الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ مولف اور کلام نقلی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ فقط کلام اللہ تعالیٰ قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام نقلی کے درمیان مشترک نقلی ہے اور مشترک نقلی کے سارے معانی حقیقت ہوئے ہیں نہ ان کا نام نفسی اور کلام نقلی دونوں لفظ کلام اللہ کے حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام نقلی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام نقلی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی اسی طرح جب کلام نقلی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متعدی یہ کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت باضافہ اصلہ الی الملہ صوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام نقلی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت باضافہ فہم مخلوق الی الہ تعالیٰ کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بدلوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام نقلی جو رسوا پر نازل ہوا۔

وما وقع فی عبارۃ الخ یہ ایک سوال متعدد کا جواب ہے۔ سوال متعدد یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل سنت نے کلام مولف کو جزا کلام اللہ قرار دیا ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام مولف دونوں کے معنی میں مشترک نقلی ہے اور کلام نفسی اور کلام مولف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں؟

جواب کا اصل یہ ہے کہ مجازاً اشتراک نقلی کے ساتھ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ اسد مرد شجاع کے معنی میں اور چنی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو مگر کسی ملاقات کی وجہ سے تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو کلام مولف کے معنی میں جو نہ کہا اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ کلام مولف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور کلام مولف اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجازاً بمعنی اللفظی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے باہدات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور کلام مولف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے کہ کلام مولف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلام مولف اور کلام نقلی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم اور کلام مولف دونوں کے

لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنی موضوع لڑ ہوئے اور مثلی موضوع لڑی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنی  
قدیم یعنی کلام نسبی اور علم مؤلف دونوں کلام اللہ حقیقی جو تھے البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنی حقیقی یعنی  
علم مؤلف کو پہلے معنی حقیقی یعنی کلام نسبی کے ساتھ مل ہونے کا علائقہ ہے جس طرح معنی مجازی کو معنی  
حقیقی کے ساتھ کوئی علائقہ دال یا دلول ہونے کا سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرٹ ہے۔ اس عام پر دوسرا معنی  
حقیقی مجاز کے مشابہ ہو گیا اور مثلاً یہ بالہزار اور نے کی وجہ سے بعض مشائخ نے علم مؤلف کو کلام مجازی کہہ

دی۔

﴿و ذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قول من تحت: كلام الله تعالى معنى  
قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يورد به مدلول اللفظ ومفهوما، بل في مقابلة المعنى  
والمراد به ما لا يتقوم بذاته كسائر الصفات و مرادهم أن القرآن اسم اللفظ والمعنى  
شاس لهما وهو القديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم لمؤلف المربب الأجزاء  
فإنه بعدى الاستحانة للفظ بانه لا يمكن التفظ بالتس من بسم الله الأبعد التفظ  
بالبناء بل المعنى أن اللفظ القديم بالنفس ليس مربب الأجزاء في نفسه كلقام بنفس  
الحافظ من شهر لمرتبب الأجزاء و لقدم البعض على البعض والترتبب إنما يحصل في  
اللفظ والقراءة لعدم مساندة الآلة وهذا معنى قولهم المملوء، قديم والقراءة حادثة  
و أمّا القام بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سيع كلامه، سمعه غير مرتب  
الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة - هذا حاصل كلامه﴾۔

ترجمہ: پور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں  
کہ "کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے" خدا کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا دلول مراد لیا  
جائے بلکہ میں کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذات نہ ہو جیسے باقی صفات  
ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم  
ہے اس طرح نہیں جس طرح متنبہ کہتے ہیں کہ یہ علم مؤلف جو مرتبب اجزاء والا ہے قدیم ہے  
کیونکہ اس کا حال ہو: قدیمی ہے اس بات کا یقین کرے کہ وجہ سے کہ ہم اللہ کے سین کا کھٹ

ہاں کے لفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہی  
 اُس مرتبہ اجزاء والہ نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حلقہ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتیب اور ایک  
 اور دوسرے پر مقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف لفظ میں ہوتی ہے کہ لفظ کے موافقت نہ  
 کرنے کی وجہ سے اور ایک مطلب ہے ان کے اس قدر کا کہ "مستمرہ" قدیم ہے اور قرأت حادث  
 ہے "بہر حال وہ لفظ جو لفظ ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس  
 نے اللہ کا کلام تلاس نے بغیر مرتبہ اجزاء والہ کلام نہ لایا۔ اس کے بجائے تنقہ کی طرف متوجہ نہ ہونے  
 کی وجہ سے۔ یہ ان (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔

**تشریح:** وذهب بعض المحققین الخ یہاں پر شارح کا مقصود صاحب موقت کا جواب لغز کرہ  
 ہے۔ صاحب موقت فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی قدیم کہا گیا ہے تو معنی  
 کا اطلاق بھی لفظ کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس اعتبار سے معنی اور لفظ ایک دوسرے کے مقابلے میں  
 ہو کر بھی معنی میں کے مقابل استعمال ہوتا ہے یعنی وہ ہوتا ہے جو کہ قائم بذات ہوتا ہے تو اس کے مقابلے میں  
 معنی سے مراد وہ ہو گا جو کہ قائم بغیر ہر وجہ ذات خود قائم نہ ہو سکے بلکہ قائم شد غیر کا قیام ہو تو دونوں نے  
 معنی و لفظ کے مقابلے میں کہا کہ کلام اللہ کلام نفس میں حقیقت اور کلام عقلی میں مجاز ہے لیکن اشعری رحۃ  
 اللہ علیہ نے معنی کو جن کے مقابل یا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ کلام اللہ بین اور قائم بذات نہیں بلکہ یہ قائم  
 بالظہر ہے چونکہ قائم بالظہر نفسی اور لغوی دونوں کو شامل ہے تو اسی صورت میں کلام اللہ نفس اور عقل دونوں  
 کو شامل اور قدیم ہو گا۔

لا کما وسمعت الحدیث الخ اس سے یہ حقیقت ایک سوان کا جواب دینا مقصود ہے کہ یہ تو بالکل  
 حجاب کا نہ جب ثابت ہو گیا کہ وہ لفظ مولف کو اللہ کے ساتھ قائم اور قدیم مانتے ہیں شارح نے جواب دیا  
 کہ ہم اس معنی میں غم کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں لینے جس معنی میں حجاب کہتے ہیں کیونکہ جو  
 مرتبہ افادہ ہیں یہ تو یقیناً حادث ہیں۔ بلکہ افادہ مقصود یہ ہے کہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو کہ ذات باری تعالیٰ  
 کے ساتھ قائم اور دائم ہیں جو کہ غیر مرتبہ اور بغیر تقدیم اور تاخیر کے قائم ہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک  
 حافظہ قرآن جب لفظ کھل کرے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتبہ، مقدم اور تاخیر کے بغیر قائم

ہوتا ہے جس میں تلفظ کے وقت ترتیب، تقدم اور آخر قائم ہو جاتا ہے ٹھیک اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں تاہم دونوں کے درمیان فرق اتنا ہے کہ جو الفاظ حافظ قرآن کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قراءت یہ از خود مرتب ہو جاتے ہیں۔ اور ترتیب حادث کو مستلزم ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم الفاظ دو قسم ہیں۔

وہلکنا معنی قولہم للمفروہ قسم الفع مقروہ سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری تعالیٰ سے ہے جو کہ کلام ممکن ہے اور افراد سے مراد وہ الفاظ ہیں جو کہ ہماری زبانوں سے قائم ہیں اور یہ حادث ہیں۔ حتیٰ ان من معجم الفع جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آکر تلفظ ہے اور وہ خالی اپنا کلام سنانے کے لئے آکر تلفظ کے محتاج نہیں اور ہم اپنا کلام سنانے کے لئے آکر تلفظ کے محتاج ہیں مثلاً استاد کے ذہن میں پورا سبق تیار ہوتا ہے لیکن وہ تمام سبق ایک وقت دانگی سے عاجز ہے لہذا مجبوراً ترتیب قائم کر کے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر کر کے ادا کرے گا۔

﴿و هو جنید لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مولف من الحروف المستطرفة أو المتحيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المعربة الدالة عليه و نحن لا نتعقل من فهم الكلام بنفس الحافظ الا يكون صورا الحروف مغزوة بمروسة لم يحال بهت اذا التفت اليها كانت كلاماً مؤلفاً من لفاظ متحيلة او نفوش متترية و اذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً﴾۔

ترجمہ: اور یہ (صاحب مراقف کا حامل کلام) اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے اور اسے مرکب نہیں ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے یا ایسے متکمل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور ایسے مرتب اشکال و نفوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خواص خیال میں اس طرح جمع ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متکمل الفاظ یا مرتب نفوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جائے والا کلام ہو۔



**تشریح:** اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک خاص انداز سے صاحبِ حقائق کی جواب گوئی ہے۔ ہر جواب کی تردید میں ادب اور بافت کا خیال رکھا گیا ہے جس کا ماحول یہ ہے کہ لفظ کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتا تو اچھا ہے لیکن ایسے الفاظ کا تصور ناممکن ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو اور غیر مرتب اور ہذا اس اعتبار سے ایک غیر معمولی قسم کی جواب ہے۔

﴿وَالْكَوْنُ هُوَ الْمَعْنَى الْمَذْمُومَةُ بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقُ وَالْإِبْدَاعُ وَالْإِحْدَاثُ وَالْإِخْتِرَاعُ وَالْحَوَالِثُ وَمَنْعُورٌ بِإِخْرَاجِ الْمَعْدُومِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لِأَهْلِي الْعَقْلِ وَالنَّفْلِ عَلَى أَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مَكُونٌ لَهُ وَاسْتِغْنَاءُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ الْمَشْفِقِ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَحَلَّ الْإِسْتِغْنَاءِ وَصِفًا لَهُ فَتَمَاهُ﴾۔

ترجمہ: اور کون جو کہ اس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، ابداع، احدث و اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے ہندو تعالیٰ کی صفت ہے، عقل اور نفس کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ علم کا حلقہ اس کا مکمل ہے اور عقلی پر اس مشفق کا طریق متبع ہونے کی وجہ سے بغیر کر کے کہ مابعد الحقائق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

**تشریح:** وَالْكَوْنُ الَّتِي مِنْ تَمَنِّ صِفَاتٍ مِمَّنْ كَثُرَتْ اشکاف ہے اُن میں سے ایک صفت کونین ہے اس صفت میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

(۱) یہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ اور اُن کے پیروں کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفاتِ حمیدہ سات ہیں، علم، قدرت، داد، مدد، مع، ہر اور کلام جبکہ صفت کونین مشتمل صفت نہیں بلکہ یہ ایک انسانی صفت ہے جو کہ صفتِ داد اور صفتِ قدرت میں داخل ہے اور عادت ہے۔

(۲) یہ ابو منصور نازکی رحمہ اللہ اور اُن کے پیروں کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفاتِ حمیدہ نہ ہین سات وہ ہیں جن کا ذکر مذکور اور انہوں میں صفت کونین ہے یہ علیدہ اور ایک مشتمل صفت ہے۔ یہ صفتِ داد اور صفتِ قدرت میں شامل نہیں کیونکہ قدرت صفتِ معجزہ ہے۔ ارادہ صفتِ مرتبہ ہے۔

اور نگوین صفت مؤثر ہے یعنی یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی مقدمہ میں اثر انداز ہو کر اسے ہم سے دھور  
میں لاتا ہے۔

(۳) یہ مذہب بعض علماء اور ائمہ کا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ تزیین، تخلیق، ایماں اور امانت وغیرہ  
سارے صفاتِ حقیرہ ہیں اور صفتِ عظمیٰ کے تابع نہیں ان کے نزدیک صفتِ حقیرہ لا متعلیٰ لا محصور  
ہیں۔

وهو المعنى الذى لا يحسن من شئ من الصفات التى لا يأتى بها العقل والحدس والحدس والحدس  
جو کہ یہ ہیں۔ (۱) عقل۔ (۲) تخلیق۔ (۳) عقل۔ (۴) حدس۔ (۵) حدس۔ (۶) حدس۔

ويفسر باختراج المصنوع. یہ نگوین کی تعریف ہو رہی ہے کہی مقدمہ چیز کو جو میں لانا یہ نگوین  
ہے یہ وہ صفت ہے جو مقدمہ میں مؤثر ہو کر اسے مختلف کیفیات اور حالات سے دور پار کرتی ہے مثلاً جب  
مقدمہ میں رزاق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو اسی نگوین کا کام تزیین ہے اور اگر نگوین کا تعلق جوت سے  
ہو تو اس کا کام ایماں ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

صفحة لله تعالى: اس میں نگوین کے صفتِ حقیقی ہونے کا دعویٰ ہے اور اس دعویٰ پر دو دلائل بیان  
کئے ہیں۔ (۱) کہ عقل اور نقل (قرآن اور حدیث) دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے  
صفتِ نگوین ثابت ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے لئے خالق اور مکتون ہونا ثابت ہے اور قادم ہے کی رو سے جس  
کے لئے شقیں ثابت ہو تو مہد انا معلقان اس کے لئے ضرور ثابت ہوگا تو اللہ کے لئے ملحق اور نگوین لازمی  
طور پر ثابت ہے۔ لہذا حق اور نگوین بھی باری تعالیٰ کی صفت ہے جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم  
ہے اور جو صفتِ مسموٰی کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی صفت ہوا کرتی ہے لہذا صفتِ نگوین صفتِ حقیقی ہے نہ  
کہ اضافی۔

﴿اَزَلَّةٌ بِوَجْهِ الْاَوَّلِ اِنَّ يَسْتَعْقِبُ اَهْلَ الدَّرَجَاتِ بِذَلِكَ تَعَالَى لَعَلَّاهُ تَعَالَى اِنَّهُ وَصَفَ

ذاته لى كلامه الازلى بانہ المخلوق للو لم يكن لى الازل خالقاً لزم الكلاب او العذول

الى المعجاز والالزام باطل اى المخلوق لولما يستقبل او القادر على الحق من غير تعلل

الحقيقة على انه لو جاز اطلاق المخلوق عليه بمعنى القادر على المخلوق ليجز اطلاق كل

ما یفهمہر علیہ من الاعراض علیہ الثالث انه لو کان حادثاً لاما یفکون آخرہ فلیزم  
التسلسل و هو محال و یلزم منه استحالة تکون العالم مع انه متناہد و اما بدولہ  
فیستغنی الحادث عن السبب والاحداث و لہ تعطیل المصانع الرابع انه لو حدث  
لحادث إما فی ذاته لہبصر محلاً لحدوث أو فی ظہرہ کما ذهب الیہ ابو الہزیل من ان  
تکون کل جسم قائم بہ فیکون کل جسم حالفاً و مکتوباً لنفسہ ولا خفاء فی  
استحالیہ ۱۰۔

ترجمہ: (دو علیہ تحریریں) ازلی ہے پارہ جوہ سے، اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حدوث  
کا قائم ہو: محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزار چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں  
اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازلی میں خالق نہ ہو تو کاذب ہو؛ و  
بغیر حقیقت کے محدود ہونے کے مجاز یعنی خالق فی الاستغنی یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا  
نازم آئے گا اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا  
اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض (سے مشتق ام) کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ کہ  
اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تحریر کے ذریعے حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا  
اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تخلیق کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے  
اور یا بغیر دوسری تحریر کے حادث ہوگا تو حادث کا صحت اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا  
اور اس سے صالح کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چہاں یہ کہ اگر وہ حادث ہوگا تو  
اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں دو عمل حادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا  
جیسے کہ ابو الہزیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تخلیق اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم  
خود اپنی ذات کا کون اور خالق ہوگا اور اس کے کال ہونے میں کوئی خفا نہیں۔

تحریر: ازلیہ ہو جوہ البقیہ: حق نے ایک قسم کا دعویٰ ذکر کیا کہ تحریر اللہ کی ازلی صفت ہے حادث  
نہیں تو اس دعویٰ کے لئے چار دلائل بیان کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اگر ہم تحریر کو حادث لیں گے تو اللہ تعالیٰ کل حوادث بن جائیں گے اور

قدیم ذات گل حوادث نہیں بن سکتا ہذا کونین کا قدیم اور ازلی ہونا صحیح ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے خورانی ذات کے لئے ازلی کلام میں صفت خلق اور صفت تکوین ثبت کی ہے اگر یہ صفت تکوین ازلی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے کذب لازم ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کذب سے بری ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ادرہم مجازی معنی لیتے ہوئے خالق مخلوق نے معنی پر لیسے اور صاحب جمع الجوامع فرماتے ہیں کہ یہاں پر خالق بمعنی القادر علی الخلق لیسے گا تو اللہ تعالیٰ کی طرف کذب کی نسبت نہ ہوگی۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ خالق سے یہ دو معانی لینا ضرورت من الحقیقۃ انہی المعجاز ہے جو کہ کسی قدر کے بغیر حقیقت چھوڑ کر مجازی کی طرف جانا اصول مسلمہ کے قواعد کے خلاف ہے اور دوسری خورانی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا انتصاف لازم آجائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ قادر علی الاسود ہے تو اللہ تعالیٰ کو اسود کہیں اور اسی طرح قادر علی البیض کی صورت میں البیض کہہ لازم آجائے گا اور اللہ تعالیٰ کو اس قسم کی ہر ارض کی بہت کرنا سودا رب ہے۔ ہذا امام غزالی اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

(۳) اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو اس کے لئے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگا پھر اس کو ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا جو کہ محال ہے اور اس سے عالم کا محال ہونا اس طرح لازم ہوگا کہ عالم کا وجود ان تکوینات غیر متتابعہ سے ہوگا اور تکوینات غیر متتابعہ ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہی ہوتا ہے لہذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے اور اگر اس کو از خود حادث لے میں اور اس کے لئے کوئی محدث نہ لیسے تو اس کا حادث اور ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے کہ اس سے صانع کی تعظیم لازم آتی ہے۔

(۴) یہ صفت تکوین کے زلی ہونے پر چوتھی دلیل ہے جس کا جہل یہ ہے کہ اگر صفت تکوین کو حادث مانیں تو اس کی ۱۱ صورتیں ہیں۔ امانی زاہد: یعنی تکوین حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے تو اسی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محال حوادث ہونا لازم آجائے گا۔

۲: فی غیرہ صفت تکوین حادث ہو کر غیر ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے جیسا کہ اوپر میں مستزلی کا

مذہب۔ ہے کہ ہر جسم کا ٹکڑا ہر خرد اس جسم کے ساتھ قائم ہے تو اس صورت میں ہر جسم کا ممکن اور خالق ہونا لازم نہ آئے گا کیونکہ ممکن اور خالق کے یہی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ منفعت خلق اور منعت تکمیل کا قیام ہو اور یہ باطل ہے۔

اعتراف یہ ہے کہ وہ ممکن نول اور دلیل رابع تقریباً ایک ہی جیسے ہیں تو دونوں ذکر کرنے سے بات بامضبوط نہ بنی ہوگی تو اگر ان میں سے ایک کا ذکر ہوتا تو بات مختصر ہوتی جواب یہ ہے کہ نول اور رابع دونوں اس نئے ذکر کے کہ وہ نول اول ذوقی واحد ہے اور دلیل رابع ذوقی جمع ہے بالفاظ دیگر دلیل اول مختصر اور دلیل رابع مطلق ہے لہذا دونوں کو اس نئے ذکر نیا تاکہ طالب علم غیب فہم نہ اٹھ سکے۔

وَمِنْ مَعْنَى هَذِهِ الْإِذْنَةِ عَلَى نِ الْتَكْوِينِ صِفَةُ حَقِيقَةِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمَحْفُوقِ مِنَ التَّكْلِيفِ عَلَى أَلِهٍ مِنَ الْأَصْفَاتِ وَالْإِعْتِنَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مَثَلُ كَوْنِ الْبَاصِلِ تَعَالَى وَتَقَدُّسِ قَبْلِ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ وَمَذْكُورًا بِالنَّسْبِ وَمَعْبُودًا وَمَعْبُودًا وَنَحْبًا رَاجِعًا ذَلِكَ وَالْحَاصِلُ لَمْ يَلِ الْأَزْنَ هَرِ مَبْدَأِ التَّحْقِيقِ وَالْتَرْتِيبِ وَالْإِمَامَةِ وَالْإِلَهِيَّةِ أَعْمَرُ ذَلِكَ وَلَا دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِهِ صِفَةً أُخْرَى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ فَإِنَّ الْقُدْرَةَ وَنِ كَانَتْ بِسَبَبِ الْوُجُودِ الْمَكُونِ وَغَدَمَهُ عَنِ السَّوَاءِ لَكِنْ مَعَ انْتِظَامِ الْإِرَادَةِ بِمَحْضِهِ أَمَدُ الْعَالَمِينَ بَقَا۔

ترجمہ: اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت ہیں) اور متفقین حکمیں اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا برج۔ سے پہلے اور برج کے ساتھ ہونا اور برج کے بعد ہونا اور جاری نہ ہونا۔ سے ذکر ہونا اور معبود ہونا اور معبود نہ ہونا وغیرہ اور وہ جو چیز ازل میں موجود ہے اور ممکن، ترتیبی، امامت اور ایضاً وغیرہ کا مبداء ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے مراد صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت حقیقی اگرچہ ممکن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے نہیں رہا، کے منقسم نہ جانے سے جائیں میں۔ سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح: وَمِنْ مَعْنَى هَذِهِ الْإِذْنَةِ الْوَجْهِ فَبِغَضَرِ بَابِ تَوْقُلِ خَلْقِ ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے ہاتھ

علامہ عمر البیہقی رحمہ اللہ مابعدی اور شارح علامہ تھمالانی رحمہ اللہ اشعری ہیں تو شارح رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل اربوہ اس وقت مفید ہو سکتی ہیں جب تکوین بھی مفت علم اور مفت قدرت کی طرح مشکل مفت مان لی جائے جیسا کہ مزید یہ کہ مذہب ہے اور جو تکوین کو مستقل مفت نہیں مانتے تو ان کے حق میں کارہ نہیں ہیں۔

والمحققون من المعتكلمین: اس سے مراد اشاعرہ ہیں اور اشاعرہ کی مذہب کی تائید کرتے ہیں اس لئے ان کے لئے تحقیق کا لفظ استعمال کیا۔ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کوئی مشکل مفت نہیں بلکہ مفت اضافی اور مفت اجزائی ہے۔ مفت اضافی سے مراد وہ مفت ہے جس کو کسی دوسری چیز کی نسبت سے بچانا جاتا ہے بالفاظ دیگر جو اپنی بچان میں مضاف الیہ کا محتاج ہو۔ مضاف الیہ کے بغیر کچھ میں نہ آئے جیسا کہ حقیقی مخلوق کے بغیر کچھ میں نہیں آسکتا۔ مفت اجزائی سے مراد وہ مفت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ فاضل کے فرض اور مستتر کے اعتبار سے موجود ہو۔ تعلیم، اندیشہ، معیت یہ بغیر دوسری چیز کے کچھ میں نہیں آتی ہیں لہذا یہ اضافی چیز ہیں۔ اسی طرح معبود بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے کچھ میں نہیں آتے وغیرہ وغیرہ تو ان کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے لہذا یہ سب حادث ہیں اور فن کے حادث سے کوئی محال لازم نہیں آتا اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔

والمحاصل لمی الازل الخ ازلی وہ چیز ہے جو ان امور اضافیہ اور اعتباریہ کا مبداء اور علت ہے جس کے ذریعے معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ جو کوئی مفت نہیں۔ ان دونوں کے علاوہ کسی اور مفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہ ہو سکتی کہ ہم اسے مبداء کہہ سکیں۔ قدرت کا تعلق اگرچہ کسی چیز کے وجود اور نہ معدوم ہونے کے ساتھ برابر ہوتا ہے مگر جب اس کے ساتھ ارادہ منظم ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اور اس احد الیامین کے ترجیح کا کام تکوین ہے اور پھر یہ تکوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے مثلاً خلق، تزیین، تصویر، وغیرہ لہذا ارادہ اور قدرت ہی درحقیقت مبداء تکوین ہیں اور تکوین ایک امر اعتباری کا نام ہے جس کے لئے کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہی اشاعرہ کے مذہب کا خلاصہ ہے۔

ترتیب کے نزدیک صفت تحریر علیہ اور مستقل صفت ہے اور اس کے مستقل صفت ہونے پر یہ ارشاد ربانی اس ہے "لَمَّا أَمَرُوا بِالْأَرْكَانِ شَبَّهَ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" اگر قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت تحریر ایک مستقل صفت نہ ہوتا تو یہاں کہا جاتا ہے تبارك اَرْكَانُ هَمَّا فَيَكُونُ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے ایسا نہیں کہا گیا کہ "اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ" اس سے صفت تحریر کی طرف اشارہ ہے۔ مضموم ہو کہ تحریر صفت مؤثرہ بالفعل ہے قدرت صفت معنی دار ارادہ صفت مفعول ہے۔

﴿وَلَمَّا اسْتَدْلَّ الْقَائِلُونَ بِحُدُوثِ التَّكْوِينِ بِأَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ بِلَاوْنِ الْمَكُونِ كَانَصْرَبَ بِدُونِ الْمَصْرُوبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَرُمَ قَدَمُ الْمَكُونَاتِ وَهُوَ مَحَالٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوَاهِ وَهُوَ أَيْ التَّكْوِينِ لِكُونِهِ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ جُزْأِهِ لَا فَيُالِ الْأَزَلِ بَلْ تَوَلَّتْ وَجُودَهُ عَلَنِي حَسْبَ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ فَالْكَوِينُ بَالِي أَرْكَانًا وَابْتَدَأَ الْمَكُونُ حَادِثٌ بِحُدُوثِ الْفَعْلِ كَمَا لِيَ الْعِلْمُ وَالْفَلْسُفَةُ وَغَيْرُهَا مِنْ الْعِلْمِيَّاتِ الْقَدِيمَةِ الَّتِي لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهَا قَدَمٌ مُتَعَلِّقَاتُهَا لِمَكُونِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً﴾

ترجمہ: اور جب تحریر کو حادث کہتے رہے تو انہوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تحریر کا بغیر کون کے تصور نہیں کیا جاسکتا جیسے ضرب کا بغیر معروب کے ہاں اگر تحریر قدیم ہوگی تو کائنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تحریر اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر جز کو ممکن اور محقق فرماتا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے عمر اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں تو تحریر ازل سے اب تک باقی ہے وہ کون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں سے ہیں جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے متعلقات حادث ہیں۔

تشریح: اس عبارت سے درج کا مقصود ایک تو تمہید بالعرض ہے متن آتی کے لیے اور دوسرا ایک اعتراض مشور کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح ضرب معروب کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا، ایک اسی طرح

تکوین ممکن کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا جس طرح تکوین قدیم اور ازلہ ہے تو اسی طرح ممکن بھی قدیم اور زلی ہوگا حالانکہ ممکن جتنی عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے تو ممکن نے جواب دہ ہو گیا کہ ممکن ہی جواب ہے۔ نہ پایا نہ کوئی نہ للعالم والکل جوہر من احوائہ لا فی الازل۔

غلام یہ ہے کہ تکوین قدیم ہے اور ممکن (ہاں) کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے تو تحقق کا حادث تحقق ممکن سے حادث و مستلزم ہے نہ کہ تکوین کے حادث کو جس طرح مفت علم اور مفت قدرت قدیم میں اور ان کے مشقتات جوہر مقدورات اور معلومات میں دو حادث ہیں کیونکہ ان کا تحقق حادث ہے اور تحقق نام حادث جو تحقق سے حادث ہونے مستلزم ہے۔ اسی طرح مفت تکوین ازلہ اور اس کا تحقق جو کہ ممکن در عام ہے دو حادث ہے۔

﴿وَمَا يَتَّبِعُ مَا يَفْقَهُ اِنْ وَحُوْدُ اَعْلَامٍ اِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ اَوْ بِمَعْلُوْلٍ لِّصِفَةٍ وَاسْتِغْنَاءُ تَحْقِیْقِ الْحَوَادِثِ عَنِ الِتَّوَجُّدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَنَ تَعْلُقُ فَاَمَّا اِنْ يَسْتَلْزِمُ ذٰلِكَ فَيَقْبَلُ مَا يَتَعْلَقُ وَجُوْدُهُ بِمَعْلُوْلٍ قَدَمُ الْعَالَمِ وَهُوَ بَاعِلٌ اَوْ لَا فَلِكُلِّ لِكُلِّ بَيْنِ اَيْضًا قَدَمٌ مَعَ حُدُوْثِ الْمَكْمُوْلِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ ۝﴾

ترجمہ: اور یہ جواب مذکور میں جواب کی تکمیل ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات و اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہوتا تو اس کا پکار مصل ہونا اور حوادث کے وجود کا موجود سے مستغنی ہونا ناممکن ہے کیونکہ یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو تو یہ تعلق میں چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کی اس سے تعلق ہے تو یہ کہ قدیم ہونا۔ ہم آئے ہیں اور یہ باطل ہے۔ و اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس ممکن اور مخلوق کے حادث ہونے کے وجود جو اس سے متعلق ہے۔

تفسیر: یہاں پر شارح صاحب ممدۃ الکلام اور نور الدین بخاری جو کہ امام صاحبی کے نام سے مشہور ہے کا کلام نقل کرتے ہیں اور اس سے شارح کے دو امراض ہیں پہلا عرض معنی کے جواب کا جانب حاصل کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اشارہ کیا ہے اور دوسرا عرض اشارہ کو جواب دینا ہے۔ اشارہ کا عرضی ہے نہ کہ ممکن نہیں۔ کہ بغیر ممکن آتا عیب کہ ضرب مضروب کے بغیر نہیں آتا لہذا تکوین



کا قدیم ہونا ممکن ہے کہ قدیم ہونے کو سطریم ہے اور کون تو قدیم نہیں لہذا انکوین کا قدیم ہونا بھی باطل ہے تو صاحب موعود الکلام نے جواب دیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کی ذات اور عالم کے وجود کا آپس میں کوئی تعلق نہ ہو سکے اور یہ صورت تو بے بحث باطل اس لئے ہے کہ اس سے العیۃ باللہ اللہ تعالیٰ کا بے کار ہونا لازم آجائے گا اور اگر اللہ کی ذات اور عالم کا آپس میں تعلق ہے لیکن یہ تعلق عالم کے قدیم ہونے کو سطریم ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہے اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی قدیم صفت سے متعلق ہے مگر یہ صفت قدیم سے تعلق عالم کے قدیم کو سطریم نہ ہو لہذا ہم یہ آخری ثقیل لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ٹھیک اسی طرف صفت تحریر قدیم ہے اور اسی کا قدیم ہونا اس ممکن کے قدیم ہونے کو سطریم نہیں۔ لہذا انکوین قدیم ہے اور ممکن حادث ہے اور اشاعرہ کا اعتراض ہے جاہل۔

اب اگر کوئی کہے کہ چاہئے تھا کہ امام مایونی، الی بات کو متنبی میں لائے تو جواب یہ ہے کہ اس کا مقصد اور متنبی، الی بات کا مقصد آئید ہے وہ مجزول افعال اور یہ مجزول تفصیل ہے اور دونوں کے تعلق سے اس جواب کی مضبوطی اور تاکید مقصود ہے۔

فقد رما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون بالمتکون قول یحیلونه اذ القدیم ما لا یتعلق بوجوده بالظہور والحادث ما یتعلق به ففیه نظر لان هذا معنی القدیم والحادث بالذات عسی ما نقول به الفلاسفہ واما عند المتکلمین فالحادث مالموجودہ بذاتہ ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالظہور لا یستلزم الحدوث بهذا المعنی الجواز ان یکون محتاجا الی الظہور من ذراعه دائما بخرامہ کما ذهب الیہ الفلاسفہ لہذا اذہوا اقدیم من المستکث کانہ یقولی مثلا کہ۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تحوین کے ساتھ ممکن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا ممکن کے حادث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء جو ممکن یا عدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور ممکن کون کے وجود کا

غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے یہ بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہوا اس خبر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً بیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

**تشریح:** عبارت کی تشریح سے پہلے وہ باتوں کا جو ضروری ہے کہ حلال کا تعلق کون ہے اور اس کے تعلق کرنے کا مقصد کیا ہے تو اس کا تعلق صاحب کفایہ ہے اور اس سے نفس سے شرح کا مقصد صاحب کفایہ کی تردید ہے کہ اس کی بات نقل کر کے اس پر رد کی جائے۔

صاحب کفایہ نے محرم کے حادث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر نکوین ازلی ہوگی تو کون کے وجود کا نکوین کے ساتھ تعلق بھی ازلی میں ہوگا اور ایسی صورت میں کون جتنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو حلال ہے تو آپ دیکھیں اس استدلال میں اشعریہ نے یہ تسلیم کیا کہ کون کے وجود کا نکوین کے ساتھ تعلق ہوگا اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملایئے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ کون حادث ہے اگرچہ محرمین ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب موافق کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب موافق نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے، متکلمین کے یہاں حادث کا یہ معنی متجزئ نہیں ان کے یہاں تو حادث سے حادث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً بیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب حق سے متعلق ہے، اس سے بالاجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے، مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم، لازم ہے۔

(ف) نعم اذا اتينا صلوات العالم عن الصانع بالاخبار دون الاجاب بدليل لا يتوقف

على حدوث العالم كان القول بخلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه لا.

ترجمہ: ہاں! جب ہم صانع سے اقتدار کے طور پر نہ کہ اجاب کے طور پر عالم کا صدور اپنی

دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا کمال ملے اس کے حدوث کا کمال ہونے کو مستلزم ہو گا۔

تشریح: یہ صاحب کلامیہ کے کام کی توجہ ہے اور ایک ضمیر کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کون مبنی عالم کا صالح عکس کا معطل اور مصنوع ہوتا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں کون کا کون کے ساتھ تعلق یقیناً کون کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہو گا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل عکس کا معطل اور مصنوع ہے اور فاعل عکس کا معطل حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت میں تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے لہذا مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہو گا اور جو چیز عدم آتشا ہو وہ حادث بازمان یعنی مسبوق بالعدم ہے۔ دوسری بات کہ صالح کا عکس ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہئے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صالح کے عکس ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے یا اس طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صالح عکس ہوتا مگر اس کا صالح عکس ہے معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے پس اگر صالح کا عکس ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

﴿وَمِنْ طَعْنَاتِهِ أَنَّ التَّنَصُّبَ عَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنَ اجْزَاءِ الْعَالَمِ إِشَارَةٌ إِلَى الْقَوْلِ عَلَى أَنَّ زَعْمَ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ كَالْمَقْبُولِ وَالْآخَرِ لَهَا قَوْلٌ بِلِقَائِهَا بِمَعْنَى عَدَمِ الْمُسَبِّقَةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنَى عَدَمِ تَكُونِهَا بِالْعَبَرِ﴾۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے ہر جزو کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً چوٹی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ ان کے قدیم یعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ کون بالغیر نہ ہونے کے متقی ہیں۔

تشریح: یہ تلخ مذکورہ کا بغیر حصہ ہے درمیان میں اشارہ کا قبل الا ایضا الح جملہ مترادفہ ضرورت نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ متکلمین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اب اس معنی کی تائید پیش کرتے ہیں کہ کسی جو ستہ کا حادث کا معنی متکلمین کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا عام کے ہر ہر جزو کی طرف اشارہ کرنا اور ہر ہر جزو کی طرف نگوین معنی اخراج معدوم الی اور جو کی اضافت کرنا ان لوازم کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض افراد مثلاً بیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی کون بالغیر نہ ہونے کا روٹ کے معنی کون بالغیر ہونے معنی اپنے وجود میں بغیر کا قریب ہونے کے ہوں تو لازماً سفری تردید نہ ہوگی کیونکہ وہ بیولی وغیرہ کے قدیم معنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم معنی کون بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ عالم کو کون بالغیر معنی اپنے وجود میں بغیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

فإن والحاصل أن لا نسب أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وأن وزانه معه وزن الضرب مع المضروب لأن الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى الضاوب والمضروب والتكوين صفة حقیقیة هی مبدأ الاحیاء التي من اخراج المعدوم من العدم الی الوجود لاعینها حتی نری کانت عینها علی ما وقع علی عبارة المشایخ لکن القول بتحقیقه بدون المكون مکابرة و تفکر للصوری فلا یندفع بها بطلان من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالفعل ووصول الاسم الیه من وجود المفعول معه الذی تاخر لانه عدم هو بخلاف فعل التدری تعالیٰ فانه ازلی واجب الدوام یقی الی ولت وجود المفعول۔

ترجمہ: اور اصل یہ ہے کہ ہم نہیں ختم کرتے کہ کوئی کا بغیر کون کے اجراء کے تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ کوئی کی حیثیت کون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اہم رکیز اور اضافی صفت ہے دونوں اہم اضافی یعنی ضرب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور کوئی ایک حقیقی صفت ہے جو اس کی اضافت کا مبداء ہے جو اخراج معدوم ان الوجود کا نام ہے یعنی اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر میں اضافت ہوتی جیسا

کہ مشارک کی عبادت میں واقع ہے تو بغیر کون کے اس کے پاسے جانے کا قول نکر ہو گا اور  
 یہ بھی کا انکار ہو گا پس (اشعر یہ کا استدلال) نہیں رفع ہو گا۔ اس جواب سے میں بیان کیا جاتا  
 ہے کہ ضرب ایک مرض ہے جس کا بھاء غالی ہے تو مفعول کیساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول  
 تک الم پہنچانے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (مفعول)  
 موثر ہو گا تو وہ (ضرب) معدوم ہو گا برخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجب الوجود ہے مفعول  
 کے پاسے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تقریباً: مصنف رحمہ اللہ نے متن میں اشعر یہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے تو شارح اس کا خلاصہ  
 پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ جس طرح ضرب معروب کے بغیر نہیں پائی جاتی تو ٹکونیں اور ٹکون کا یہ مسئلہ نہیں  
 بلکہ ٹکون کا قصور بغیر ٹکون کے درست ہے نہ کہ ضرب کا بغیر معروب کے اور ٹکون کو ضرب پر تو اس کو صحیح  
 نہیں اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جبکہ ٹکون صفت اضافی نہیں بلکہ صفت حقیقی ہے اور مبدأ  
 اضافت ہے یعنی ٹکون و ترزیق وغیرہ کا مبدأ ہے۔

فلا یستلزم الصع صاحب عمدہ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب معروب کے بغیر نہیں پائی جاتی ٹھیک  
 اسی طرح ٹکون بھی ایک صفت اضافی ہے جو کہ ٹکون کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔ صاحب عمدہ پر اشعر یہ  
 کی طرف سے اعتراض وارد ہوا کہ جب ضرب اور ٹکون دونوں صفات اضافی ہیں تو اس طرف سے  
 حادث ہے تو چاہئے کہ ٹکون بھی حادث ہو حالانکہ ماتر یہ کے نزدیک یہ قدم ہے صاحب عمدہ نے جواب  
 دیتے ہوئے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرب  
 مرض ہے جس کی بھاء کے لئے عمل مقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود ضارب اور معروب  
 کے بغیر نہیں ہو سکتا تو ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ فعل قائم کرنے کے لئے اس ضرب کے  
 ساتھ مفعول لازمی طور پر ہو اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہو گا بلکہ موثر ہو گا تو ضرب چونکہ مرض ہے اس زمانے  
 تک اس کی بھاء کیسے ہوگی کیونکہ الصروض لا یصلح فی زمانہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب حاداً ایک  
 امر بدیہی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم ہے۔ مناسب یہی ہے کہ  
 ضرب کو ٹکون اضافت اور ٹکون کو مبدأ اضافت کہا جائے تو اب اعتراض وارد نہ ہو گا۔

بمخلاف فعل قہاری الخ اصل وہی ہے صفت تحریر مراد ہے چونکہ شارح شہری ہیں اور شہر ہے کے نزدیک تحریر صفت الحال میں ہے اس لئے کہ تحریر کو لفظ فعل سے قیسر ہے۔

﴿وہو غیر المکون عدنا لان الفعل یخبر المتفہون بانصرورة کائنات مع المنسروب ولاکل مع الماکول ولاہ لو کان نفس المکون لزم ان یکون المکون مکوناً مخلوقاً بنفسه ضرورة انه مکون بالکون اللہی ہو عنہ فیکون قدیماً مستعیناً عن الصانع وهو محال وان لا یکون تلخلفی تعلق بالعالم سرى انه قدم منه قادر عنہ مع غیر صنع ولا تخریہ ضروریہ لکونہ بنفسه وهذا لا یوجب کونہ خالفاً للعالم مخلوقاً فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا یکون اللہ تعالیٰ مکوناً بلاشیاء ضرورة انه لا معنی للمکون الا من قدم به التکوین والتکوین اذا کان عن المکون لا یکون قائماً بذات اللہ تعالیٰ وان یصح القول بان عانی سواد هذا الجبر السواد وهذا الجبر خالق للسواد لا لا معنی لمخلوق والاسود الامس قام به انحن والسود وهما واحد فحلہما واحد﴾۔

ترجمہ: اور وہ (مکون) ہم مارتے ہیں کے نزدیک۔ کون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یعنی خود پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب سز و سب کے ساتھ اور اکل، کول کہہ کر (مذہبیت دکھتا ہے) اور اس لئے کہ اگر تحریر میں کون ہو تو لازم آئے گا۔ (۱) کہ کون از خود کون اور حقوق ہو اس بات کے یقینی ہوئے کی وجہ سے کہ اس تحریر کیا ہے۔ کون (اور موجود) ہوگا جو کون کو ہے پس وہ قدیم ہوگا صانع سے مستثنیٰ ہوگا اور یہ محال ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۲) کہ خالق کو کہ لم کے ساتھ کوئی مخلوق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو ناسخ اور اس میں تاخیر کے ہوئے اس کے خود کون اور مخلوق ہو جائے کہ وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور لم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کو کون اور تخلیق نہ وہ اس بات کے یقینی ہوئے کی وجہ سے کہ کون سے اس مراد ہے جس کے ساتھ تحریر

قائم ہو اور نگین جب میں کون ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہیں ہوگی۔ (۳) لازم آئے  
 کا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سوا کا نہ نقی سود ہے اور یہ پتھر خالق سوا ہے اس لئے کہ خالق  
 اور اسود کا کوئی معنی نہیں ہوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سود قائم ہو اور دونوں ایک ہیں  
 تو دونوں کا نکل بھی ایک ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا عرق ایک نیا مسئلہ بیان کرتا ہے وہ ہے کہ کیا نگین میں ممکن  
 ہے یا غیر ممکن۔ اشاعرہ کے نزدیک نگین میں کون ہے۔ جب اشاعرہ نے دیکھا کہ انھوں میں مخلوق پر  
 خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً "هذا خلق الله فارولہ ماذا خلق الله من دونه" اسی طرح "ان فی خلق  
 السموات والارض" اسی طرح حرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنی  
 مخلوق ہے اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق میں مخلوق ہے اور نگین بھی میں کون ہے۔ مصنف ان کی تردید  
 کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم مابین یہ کے نزدیک نگین اور کون میں مخالفت ہے۔ شاعر نے ما  
 تردید کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل جس کا معنی غدوف ہے یہ ہے کہ نگین فصل  
 ہے اور ہر فصل اپنے فصل کا غیر ہوتا ہے لہذا نگین بھی اپنے فصل یعنی کون کا غیر ہوگا جس طرح  
 ضرب مسدوب کا اور اکل ماکون کا غیر ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر نگین میں ممکن ہو تو۔

(۱) لازم آئے گا کہ کون از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ کون اور موجود ہوگا اس نگین کے جب جو  
 میں کون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ  
 ہو وہ قدیم ہے لہذا کون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا کون صانع  
 سے مستغنی بھی ہوگا اور یہ حال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آجائے کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر حاکم  
 ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلیق نہ ہو کیونکہ نگین کے میں کون ہونے کی صورت میں جب کون از خود موجود  
 اور کون ہوگا تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔

(۳) جب نگین میں کون ہوگا تو کون کے حادث ہونے کی طرح غریب بھی حادث ہوئی اور ذات  
 باری کیساتھ حادث کا قیام محال ہے لہذا نگین بھی ذات باری کیساتھ قائم نہ ہوگی پھر باری تعالیٰ اشیا کے

کون اور خالق نہ ہوں گے کیونکہ کون (بکسر الواو) دین ہوگا جس کے ساتھ کون قائم ہو۔

(۳) کون کو میں کون مانتے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس حجر کے سوا کا خالق اسود ہے۔ اس لئے کہ خلق کون ہے اور سوا کون ہے اور جب کون و کون ایک ہوں گے تو خلق و سوا بھی ایک ہوں گے اور جب ایسا ہے تو دونوں کا خلل بھی ایک ہوگا۔ چنانچہ حجر کے سوا کا خالق ۱۵ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سوا بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سوا قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس حجر کے سوا کا خالق اسود ہے اسی طرح خالق سوا وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سوا قائم ہو اور سوا خلق اس کے ساتھ قائم ہے معلوم ہوا کہ خالق سوا علیٰ الجبر ہے۔ اور یہ ظاہر بالظن ہے جو کہ کون کو میں کون مانتے سے لازم آتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ کون کو میں کون بتانا بھی باطل ہے۔

﴿ وَهَذَا كَلِمَةٌ تَنْبِيهِ عَلَى كَوْنِ الْحَكْمِ بِتَأْيِيدِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُولِ ضَرُورَةً لَكِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَأَمَّلَ فِي إِحْطَالِ هَذِهِ الْمَاحِثِ وَلَا يَنْسَبِ إِلَى الرَّاغِبِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ مَا تَكُونُ اسْتِحْصَالُهُ بِدَهْنَةٍ ظَاهِرَةً عَلَى مَنْ لَهُ أَهْلِي تَسْوِيلٌ يَلْطَلِبُ لِكَلَامِهِ مَعْمَلًا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاجِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقُولِ فَإِنَّ قَائِلَ التَّكْوِينِ عَنِ الْمَكُونِ أَرَادَ أَنَّ الْفَاعِلَ إِذَا لَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هَذِهِ إِلَّا تَفَاعُلٌ وَالْمَفْعُولُ رَأًقَا الْمَعْنَى الَّذِي يَحْتَرِ عَنِ التَّكْوِينِ وَالْإِبْهَادِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَهُوَ أَمْرٌ اِعتِبَارِي بِحَصْلِ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ إِلَى الْمَفْعُولِ وَلَيْسَ أَمْرًا مُحَقَّقًا مُعَدِّيًا لِلْمَفْعُولِ فِي الْعِلَاجِ وَلَمْ يَرِدْ أَنَّ الْمَفْهُومَ التَّكْوِينِ هُوَ بِمَعْنَى الْمَفْهُومِ الْمَكُونِ لِحُزْمِ التَّحَالَاتِ وَهَذَا كَمَا يَقَالُ أَنَّ الوجودَ عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْعِلَاجِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْعِلَاجِ لِلْمَاهِيَةِ تَحَقُّقٌ وَلَعَارِضُهَا فَلَمَعْنَى بِالوجودِ تَحَقُّقٌ آخِرٌ حَتَّى يَجْمَعَ اجْتِمَاعُ الْغَائِلِ وَالْمَقْبُولِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَةِ إِذَا كَانَتْ لِكُونِهَا هُوَ وَوجودُهَا لِكُنْهَاسَا مَعْنَاهُ أَنَّ الْعَقْلَ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ أَنَّ بِلَا سَطِّ الْمَاهِيَةِ دُونَ الوجودِ وَبِالْمَعْنَى فَلَا يَتِمُّ إِحْطَالُ هَذَا الرَّأْيِ الْأَهْلِيَاتِ أَنَّ تَكُونُ الْأَشْيَاءِ وَحُدُودُهَا عَنِ الْبَارِي عَالِيٌ يَتَوَلَّى عَلَى صِفَةِ حَقِيقَةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُعَاوِرَةً لِلْمَعْنَى وَالْإِرَادَةِ ۝



ترجمہ: اور یہ سب نسل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن نقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں خود کرے اور راجع ہو، سمون کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر ایمان ہو جس کو مفعولی سوچ ہو جو بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہئے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو صمد کے نزاع اور عقائد کے اختلاف کا محکم بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ کنوین میں کون ہے میں کی مراد یہ تھی کہ قائل جب کوئی شخص کرتا ہے تو وہاں فعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا۔ وہ معنی جس کو کنوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوئی ہے۔ ایسا مرثیوں جو مفعول کا متغایر ہو خارج میں ہیضہ موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کنوین کا منقیم بھی وہی ہے جو متغایر کا منقیم ہے جس کے تہذیب میں (ذکرہ) علامات مازر آئیں اور یہ ایہ ہے جیسے کہا ہے: ہے کہ وجود خارج میں عین مابیت ہے یعنی ایہ نہیں ہے کہ خارج میں مابیت کا ایک ٹھکانہ ہو اور اس کا عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا ٹھکانہ ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قائل اور مفعول مثلاً جسم اور سوا ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ مابیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں باہمی متغایر ہیں کہ ذہن کیلئے یہ ممکن ہے کہ مابیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا کنوین اور باری تعالیٰ سے ان کا مدد و ایک ایسی صفت پر متوقف ہے جو ممکن ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت و ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح: **وہذا السبب** الخ چونکہ نفس اور مفعول کے درمیان مغایرت ہو سکتی ہے اور یہ مباحث و مسائل کے خارج نہیں ہوتے۔ اس کے خارج فرماتے ہیں کہ نفس اور مفعول کے درمیان مغایرت کی ذکرہ بالا وجوہات از جسم و ان میں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

**لکھ** یعنی الخ جب معنی نے جو کہ مارتہ کی ہیں نے یہ فرمایا کہ ہم مارتہ یہ کے خارج کنوین کنون کا غیر ہے تو گویا انہوں نے اس مسئلہ میں شعر یہ کہنا مخالف اور انہیں کنوین کے میں کون ہونے کا

تاکلی ٹھہرا اسلئے شارح اول مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر شعر یہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح عکس اور مکون کے درمیان مغایرت جو ادب میں ہے جس کا شمار معمولی سمجھ گئے دانا آدمی بھی نہ کرے گا چہ جائے کہ اشعریہ جیسے رفیع علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہئے جس کا محال ہونا بدیہی ہے بلکہ اشعریہ کے قول کا یہ معنی تلاش کر کے دیا معنی ضمیمہ کرنا چاہئے جس میں عقلاء کے اختلاف کی گواہی ملے جو اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالہ سے اس قول کے قتل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہئے۔

لسان من لال الطبع یہ شعر یہ کے عکس کو مکون کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عکس کو مکون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ تاہد یہ نے سمجھ لکھا ان کی مراد یہ ہے کہ وہ فعل واقع کرتا ہے مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح عکس بھی مکون (بسمہ اللہ) اور مکون (الطبع اللہ) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو خارج میں مکون (الطبع اللہ) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور عکس کے مکون ہونے کا مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہ بتا جاتا ہے کہ نہ عکس میں ماہیت کا وجود نہیں ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم نفی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نامی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قاطن مثلاً جسم اور محمول مثلاً سوار ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ حقیقی کا جب عکس خارج میں کون اور حصہ ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے ہاں ذہن میں دونوں باہم متضاد ہو سکتے ہیں کیونکہ ماہیت ماہی لفظی ہو ہو کہہتے ہیں اور وہ حقیقی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

للاہم لفظان ظہرا لای الیٰ یعنی جب عکس کے مکون کون ہونے سے اشعریہ کی مراد یہ ہے کہ

خارج میں نمرن کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے جو اہم ذکر کردہ تاریخ یہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اپنی خدائی سے اشیاء کا مصدر ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے جو حقیقی ہو۔ ذات بری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ پہلی کو مفہیم کے اعتبار سے تخوین ہر کون کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ وہ وجود خدائی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ اس جب تکوین کا حقیقی صفت ہو تا ثابت ہو جائے گا تو وہ عین طور پر ذات بری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات بری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی جب کہ کون (عالم) ازلی نہیں ہے تو تخوین وجود خدائی میں بھی کون کا بغیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ سے تاریخ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج بر موجود نہیں بلکہ وہ مکان اور مکان کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا پڑے گی کیونکہ خارج میں عام اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور مغفوف کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہوتا تو اس فریق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرف تکوین کا بھی اسی انداز اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

لَوْ كُنَّا حَقِيقَتَيْنِ اَنْ تَعْلَمَ الْقَائِلَةُ عَلٰی وُجُوْدِ الْاَرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لَوَقْتِ وُجُوْدِهِ اِذَا نَسَبَ اِلٰی الْعَقْدَةِ نَسْبًا اِيْجَادًا لَهُ وَاِذَا نَسَبَ اِلٰی الْقَائِلِ نَسْبًا اِلٰی الْخَلْقِ وَالتَّكْوِيْنِ وَ نَحْوُ ذَلِكَ لِحَقِيْقَتِهِ كَمَوْنِ الدَّائِمَاتِ بَحِثْ تَعْلَقَتْ اَلْمَدْرَئَةُ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لَوَقْتِهِ لَمْ تَحْتَقِ بِحَسَبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتِ الْاَفْعَالِ كَالْمَصْبُوْرِ وَالْمَرْزُوْقِ وَالْاَحْيَاءِ وَالْاَمَاتَةِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ اِلٰی مَا لَا يَكَادُ يَنْتَهِیْ لَهَا

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقررہ کے وجود کیساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاد کہا جاتا ہے بر حسب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو تخوین وغیرہ کہا جاتا ہے پس تکوین کی حقیقت ذات بری کا اس نتیجہ ہے۔ سو ہے کہ اسکی قدرت کا تعلق مقررہ کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں

ہو مگر خاص خاص مقصودات کے حصول سے خاص خاص مقاصد جیسے تصور، ترقی، امن، امانت وغیرہ اس کے احاطہ میں ہوتے ہیں جو جمع ہونے کے قریب ہیں۔

تشریح: اس عبارت سے شرعاً اشعریہ کے مذہب کی طرف اپنا مینانا ظاہر کر رہے ہیں کہ انکوین  
اور اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم انکی جس کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت متعین  
میں وارد انکی کے مطابق ممکن کے وقت ۱۔ سے قدرت کا تعلق علی غلق اور ممکن ہے اور چونکہ تعلق امر اضافی  
اور اعتباری ہے۔ لہذا انکوین بھی امر اعتباری ہے پھر ماضی خاص متعددات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق  
ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں مثلاً اگر مقدور درستی ہے تو اس سے قدرت کا تعلق نزدیکی  
کہنہ ۲ ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہنا ۳ ہے اور اگر مقدور حیات ہے تو  
اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہنا ۴ ہے۔ اسی طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصور، کبھی احیاء اور کبھی ۱۔ سے  
و غیرہ ناموں سے مہم کر دیا جائے۔

﴿وَمَا كُنْ كَمَنْ مِنْ ذَلِكَ صِفَةً حَقِيقَةً أَزَلِيَةً لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاورَاءِ النُّهَرِ وَفِيهِ تَكْتُمُ لِلْعُدْمَاءِ حُدُودًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَغَابِرَةً وَأَلَا لَيْتَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّاحِقُونَ مِنْهُمْ وَهُوَ إِنْ مَرَجَعَ الْكُلَّ إِلَى التَّكْوِينِ لَانَّهُ إِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيَاةِ يَسْمَى أَحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ أَمْتًا وَبِالصُّورَةِ تَصَوِيرًا بِالنُّزُوقِ تَرْزُوقًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِينٌ وَإِنَّمَا الْخُصُوصُ بِخُصُوصِيَةِ التَّعْلُقاتِ﴾ (١٠)

ترجمہ: اور وہ ان میں سے ہر ایک کا عقلی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جس میں بعض خدایہ اور انہیں منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ تہذیب کی تکمیل ہے اور اقرب الی الشوہ ان میں سے محققین کا تہذیب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکمیل ہے اس لئے کہ اگر تکمیل کا معنی ہے تعین موقوفہ احوال کا جانا ہے اور صوت سے تحقق ہوتا ہے اہمیت کیا جاتا ہے اور درقی سے تحقق ہوتا ہے ترزق کیا جا چکا ہے تو یہی تکمیل ہے اور ماحول کی خصوصیت تعققات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: لوائل بحث ٹکون میں یہ بات کی گئی تھی کہ حاکمین کے ہاں عین جماعتیں ہیں پہلی جماعت ماترہ یہ کی ہے جو ٹکون کو مستقل صفت مانتے ہیں اور تزیق وغیرہ کا مریض اسی کو قرار دیتے ہیں۔ دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو ٹکون کو قدرت اور امدادے کا تابع قرار دیتے ہیں۔ تیسری جماعت کا ذکر وہ یہاں ہو رہا ہے کہ ٹکون، تزیق، اعیاء اور لامات وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا ان کے نزدیک صفات سب شمار ہیں یہ طہب طار اور اہل اہم کا ہے۔ (۱)

والہ تکلم للعلماء الفی شارح فرماتے ہیں کہ اگر عقلی و تزیق وغیرہ کا مریض ٹکون قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات سمجھ کر قرار دیے جائیں تو اس سے تعدد قدام لازم آئے گا اصل تو یہ تھا کہ تعدد قدام سے بالکلہ امترازی کیا جاتا مگر جب صفات کا ثبوت ضروری ہے تو اس میں اس بات کا کالار رکھا جائے کہ کم از کم صفات ثابت کی جائیں لہذا ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وان لم یکن معصیۃ الخ جس طرح صفات الہی اللہ سے غیر نہیں بلکہ صفات ہام بھی ایک دوسرے سے غیر نہیں۔ شارح فرماتا ہے کہ لیک ہے صفات انہیں میں متماثل نہیں تو ان سب کو مستقل صفات مانتے کی صورت میں تعدد قدام لازم آئے گا تعدد ہام متماثل تو نہیں ہوں گے مگر خواہ مخواہ تعدد قدام لازم آئے گا جو کہ توحید سے منافی ہے۔ ا۔ ا۔ ا۔ اس سے ممکنہ حد تک امترازی کیا جائے۔

والاقرب ماذهب الیہ الفی شارح مانتا ہے کہ بعض علماء اور اہل اہم کے مسلک کے مقابلہ میں علماء اتر یہ یہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ تزیق، عقلی وغیرہ سب کا مریض ٹکون ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل اعیاء اور تزیق وغیرہ سب ہی ٹکون ہیں مگر خصوصی اسماء جن کے ساتھ یہ صوبہ ہیں یہ عقل قطن کی وجہ سے ہے اور اس قطن کی وجہ سے نام کی تبدیلی آتی ہے۔

(۱) اور اہل اہم کا ترجمہ ہے صہاء جسے ہم بولتے ہیں ”تھکی پار“ ”بہا پار“ وغیرہ جو طائفہ چونکہ درجئے شمع کے پار واقع ہے اس لیے اس کو مادہ اہم کہا جاتا ہے۔ بخلاف سرقد، نصف، احمہ، و شاش، روز جہ اور خوارزم وغیرہ کے طائفے اور اہل اہم میں شامل ہیں۔

﴿ وَالْآدَانَةُ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى الْإِزْقَةُ فَالْعَمَةُ بِهَذِهِ كَثَرُ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ وَلَوْ عَقِبًا  
لَا يَاتُ صِفَةً قَدِيمَةً لِلَّهِ تَعَالَى تَقْتَضِي لِحْصَصِ الْمَسْكُونَاتِ بِوَجْهِ دُونَ وَجْهِ وَفِي  
وَلْتِ دُونَ وَلْتِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى مُوجِبٌ بِالذَّاتِ لَا لِمَا فِي  
بِالْإِزْقَةِ وَالْأَحْيَانُ وَالْإِحْيَانُ مِنْ أَنَّهُ مَرِيدٌ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ وَمَعْضُ الْمَعْضُولَةِ مِنْ أَنَّهُ  
مَرِيدٌ بِإِرَادَةِ حَادِثَةٍ لَا لِمَا فِي مَحَلِّ وَشُكْرُ لَمْعَةٍ مِنْ أَنَّ رَافِعَتَهُ حَادِثَةٌ فِي ذَاتِهِ بِكَرٍّ

ترجمہ: اور راہم اللہ تعالیٰ کی ارادہ صفت ہے جو اس کی ذات کبریا کھ جائے اس بات  
کی تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت جو اس کے لئے کبریا  
کیا جو کائنات کو عین وقت میں عین صفت کے ساتھ حاضر کرنے کا مقتضی ہے ایسے نہیں جیسا  
کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ خالی موجب بالذات ہیں داخل بار کردہ انا حق نہیں ہیں اور ایسا  
بھی نہیں جیسا کہ یہاں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں بلکہ اس صفت کے ساتھ  
(مصلحت ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ معتزلیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے  
ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کس محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ  
کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

تشریح: محذور مہذبت النہ یہ ایک اعتراض مقدّم کا جواب ہے کہ ارادہ اور مشیعت کا بحث تفصیل سے  
گزر رہے تو وہ روکنے لگے اور کیا ہوتا ہے۔ اشارت نے جو یہ دو کہ اس سے مراد اس صفت کی تاکید ہے  
اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس صفت میں مختلف فرقہ کا اختلاف ہے تو اس عبارت سے ان پر یہ مقصود  
ہے۔

تقتضی لِحْصَصِ الْمَسْكُونَاتِ اَنْعَامِ اَيْكِ اَعْرَاضِ مَقْدَرِ كَاجِبِ بَعْدِ اَنَّ اللّٰهَ خَالِي كَالْعَمَةِ  
راہم کی کیا ضرورت ہے اور کیوں جو یہ ہے تو جواب دیا کہ صفت قدرت کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ  
کیا ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جس طرح ذیہ کو زندہ کرنے پر قادر ہے اسی طرح لڑکی دینے پر بھی قادر ہے تو وہ  
کون سی صفت ہے جس نے لڑکے کو لڑکی پر ترجیح دی تو جس صفت کی وجہ سے ایک ذات کو دوسری حالت

پر ترجیح دی گئی۔ یہی صفت کا نام ارادہ اور مقصد ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہوا تو اس سے غائبہ کی تردید ہوگئی۔

لاکھما رعت الفلاسفة الصبح فلاسفة کی تردید ہوگئی جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت نہیں اللہ تعالیٰ قائل ہلا ارادہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور کسی کے ارادے اور محیط کے بغیر صادر ہوتے ہیں جس طرح آگ سے حرارت کا صدور آگ کے اختیار اور ارادے کے بغیر ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہو تو وہ جان سے خالی نہیں یا حادث در یا قدیم ہوگی اور دونوں صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت حادث ہو تو اس لئے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کل حادث ہو جائے گا اور یہ عمل ہے زور ارفقہ بلکہ مان لیں تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ جب کسی چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے تو اس چیز کے موجود ہونے کے بعد وہ ردل ہو جائے گا اور اس سے قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ انسان کی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور تعلقات کا حدوث صفت ارادہ کے حدوث کو مستلزم نہیں ہوتا اور اس طرح اس سے تردید ہوگئی فرقہ نہاد یہ کہ جو کہ محمد بن مسلمین یا مسلمین بن محمد بن عبد اللہ بخاری کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کی رائی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مریہ ہے یعنی ارادہ میں ذات ہے۔ ذات کے علاوہ الگ کوئی چیز نہیں۔ اس طرح فرقہ ستمکار کے بعض مذاہب کی تردید بھی ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے مگر حادث ہے اور اس کے لئے قیام کا کوئی کل نہیں بلکہ بذات خود قائم ہے لہذا مان کی اس عبارت سے ان تمام فرقہ طے کی کھلی تردید حاصل ہوگئی۔

وہو لسلول علیٰ ما ذکرنا الآیات الناطقة بالآیات صفة الارادة والمشيئة  
تعالى مع القطع ملزوم قیام صفة الشيء به وامتناع قیام المحدثات بسانه تعالى و ایضا  
نظام العالم و وجوده علی الوجه الارضی الاصح دلیل علی کون صانعہ قادراً  
محتاراً و کذا حدیثہ الاول کذا صناعه موجبا بالآیات لزوم قدمه ضرورة امتناع  
تحلف المفعول عن علته الموجبة ﴿۱﴾

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی اس کے۔ کہ اللہ کی صفت سے اس کی

ذات کے ساتھ قائم ہے) شی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذاتِ ہدی کے ساتھ حوادث کا قیام کمال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قدرتِ مقرر ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدیث بھی اس لئے کہ اس کا صانع موجبِ بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ مطلق کے اپنی صفت موجب سے مختلف کا متبع ہونا چاہی ہے۔

تشریح: اللہ کے لئے صفتِ ارادہ اور مشیت کا ثبوت بجز وہ دعویٰ ہے تو یہاں اس کے لئے انا کی دلیلیں اور دلائل ہیں۔ پہلی دلیل عقلی یہ ہے کہ قرآن اور حدیث اس بات پر دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ثابت ہے **لَمَّا أَفْتَرْنَا إِذَا زَاوَيْنَا كُنَّا يُكُونُ لَهُ مَعْنٰی لِّمَكُونٍ**۔ **يُيَدَالِلُهُ بِكُم مِّنْهُ**۔ **لَقَدْ عَلِمْتُمُ ابْنَ آدَمَ إِذْ قَالَ لِلَّهِ يُدَالِلُهُ بِكُم مِّنْهُ**۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صفتِ ارادہ کے منکر ہیں۔

مع الطَّعْطِغِ الخ اس بیان سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صفتِ ارادہ اللہ کے ساتھ نہیں جس طرح مومن اور صفتِ ایک دوسرے سے علیحدہ ہوا کرتے ہیں تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفت دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوا کرتے ہیں۔

والصَّغَارِ الخ اس کے ساتھ رد مقصود ہے کہ یہاں پر کہ وہ اللہ کی صفت کو حادث مانتے ہیں تو فرمایا کہ اللہ کے ساتھ حوادث کا قیام ممنوع ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا صفتِ ارادہ دیگر صفاتِ باری کی طرح قدیم ہے۔

وَالصَّغَارِ الخ یہ چوتھی دلیل ہے کہ عالم کا اس شاندار غریب سے پیدا کر کے اس کا چلانا خود اس بات کی قوی دلیل ہے کہ اس کا صانع مقرر اور قادر مطلق ہیں اور تمام کمالات کو اپنے ارادے اور اختیار سے پیدا کیا ہے۔

وکنہا حدودہ الخ یہ پانچویں دلیل ہے کہ عالم کا حادث دلیل ہے کہ اس کا صانع مقرر ہے پس اگر اللہ تعالیٰ ماضی بخیرات ہو بلکہ ماضی بالاجاب اور صفت موجب ہوں۔ چونکہ علت موجبہ سے معلول کا مختلف نہیں ہوتا لہذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے تو اسی وقت سے اس کا معلول یعنی یہ نور ہوا کہ اللہ تعالیٰ ازل



سے ہیں لہذا معلوف یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ بات سنا ہے۔  
 بحرا اللہ مکی جلد مکمل ہوئی

☆ ..... ☆ ..... ☆

☆ ..... ☆

☆

﴿وَرَوَى اللَّهُ تَعَالَى بِمَعْنَى الْاِنْكشافِ الْبَاطِنِ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنَى الْبَاطِنِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاشَا الْبَصَرِ وَذَلِكَ اَن اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدَنِ ثُمَّ اَشْفَعْنَا الْعَيْنَ لِمَا خَفَا فِيهِ لَوْ اَن كَانَ مَكشُوفًا لَدُنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لَكِنِ الْاِنْكشافُ حَالِ النَّظَرِ اِنَّمَا وَاقِعًا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ حَالًا مَخْصُوصَةً هِيَ الْمَسَامَةُ بِالرُّبُوبِيَّةِ جَزَائِزُهُ عَلَى الْعَقْلِ اَن الْعَقْلَ اِذَا خَلَّسَ وَتَقَفَ ثُمَّ يَحْكُمُ بِاَمْتِنَاعِ رُبُوبِيَّةِ مَا لَمْ يَتَقَفْ لَهُ بِرَهْنٍ عَلَى ذَلِكَ مَعَ اَن الْاَصْلَ عَمَمُهُ وَهَذَا الْقَدْرُ ضَرُورِيٌّ لَعِنَ ادْعَى الْاِمْتِنَاعَ عَلَيْهِ الْبَيَانُ ۝﴾

ترجمہ: ہر اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی اصر سے کسی کا انکشاف تام اور اس سے مراد حاشیہ اصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے اور یہ سنئے کہ جب ہم دو کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر انکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ گرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہر دوسرے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقل نفس ہے باہر معنی کہ اگر حاضر کو عقلی باہج چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے عیاں ہونے کا غم نہیں لگائے گی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے یا خود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہو، ہے اور اتنی بات یہ کہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح: رویت ہادی تعالیٰ اہل سنت والجماعت کے مسند عقیدہ میں سے ایک اہم ترین مفید ہے جس کے مطابق اہل ایمان کو یہ دو قیامت اپنے پروردگار کا دیدار نصیب ہوگا اور دیدار محبوب کی یہ نعمت ہی اُن کے باہمی رجوع میں خلافت کی دلیل ہوگی۔ ہر گاہ قدسی میں جس کا ہم متہم بخوار یاد ہوگا وہ اتنا ہی نزدیک و دیدار محبوب سے لطف اندوز ہوگا۔

چونکہ رویت ہادی تعالیٰ میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے اسی وجہ سے بعض مزارعہ ایک مسند بیان فرمادہ ہے کہ۔ اشرف کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک رویت ہادی تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور آخرت میں واقع ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں ممکن ہے۔ اہل سنت کے لئے اہمیت رویت ہادی تعالیٰ پر عقلی اور نقلی دونوں ہیں۔

عقلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود چیز میں رویت کا امکان موجود ہوتا ہے لہذا رویتِ باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

نکلی دکان تو دیسے بہت سارے ہیں جن میں سے چند مشہور مندرجہ ذیل ہیں۔

یہی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَجُودُ الْيَوْمِ بِمَا جَاءَتْهُ الرِّبَا بِمَا جَاءَتْهُ الرِّبَا"۔

ہماری دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معاملہ ہے۔ ”وَبِأَرْسَالِنَا نُنَزِّلُ الْهَبَّ“ اگر رکعت بارق تعالیٰ مقرر کرتا تو ایک ہوا لغز رسول مبعوثات کا سوال نہیں کر سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ فِي الْحُبِّ قَدِ اسْتَفْرَضُوا مَعَهُ فَسَوْفَ تَكُونُ لَهُمْ" اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استفرار جنس کے ساتھ مطلق کیا اور استفرار جنس فی نفس ایک امر ممکن ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لَنْ تَكُونَ لِي" ہن نہیں فرما، "لَنْ أَرِي" یعنی تیری آنکھوں میں میری رویت کی طاقت موجود نہیں، نہ کہ میں نہیں دیکھا جاسکے۔

چوتھی دلیل حضور ﷺ کی روایت ہے کہ فرمایا اِنَّكُمْ سَتَرُونَ رِجْلَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَوَرَّوْنَ الْفُسْرَ لِهَلَةِ الْبَطْرِ ثُمَّ بَرَزَ قِيَاسُ هَذِهِ خَنَاءٍ كَرِيسَةٍ وَكَمُوْهُ جِيسَا كَ جَوْهَرِيْنَ چاند کو دیکھتے ہوں۔ اسی طرح اود بھی کئی دلائل ہیں۔

مغزوہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "لَا تَدْرِيكَ الْاِنْصَارُ وَهُوَ يَذَرُكَ الْاِنْصَارُ وَفَرَّ الْاَلْبَانُ الْاَحْيَاءُ" کہ اللہ تعالیٰ خلیفہ ہیں اور خلیفہ جڑ کا قائل روکتے ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آنکھیں اُس کی لورا دکھیں کہ کتنی فرج ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد اور ایک دم ہے اور اور ایک تام ہادی اتفاق کے حق میں کہاں ممکن ہے۔ اُن کی دوسری دلیل نبی اسرائیل کا وہ مطالبہ ہے جو کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا "اَوَلَا اللّٰهُ جَهَنَّمَةُ فَاَعْلَمُهُمُ الضُّعْفَةُ" کہ جب انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رویت کا مطالبہ کیا تو اُن پر آسانی بھی آکر اُن کو قسم کر دیا اس سے وہ ما جواب یہ ہے کہ انہوں نے فخر ممکن کا سوال نہیں کر تھا بلکہ فخر مستطاع کا سوال کیا تھا۔ ہذا ان پر مطالبہ الخ: آ۔

رائی اور مرکی کے درمیان متعدد ذیلی شرائط ضروری ہیں۔ (۱) رائی اور مرکی دونوں کے درمیان ایک مناسب فاصلہ ہو۔ (۲) مرکی ہلکا اور نرم ہو۔ (۳) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مست متقابل میں ہوں۔

(۳) مرئی روایت میں ہوں۔ (۵) راہی کے آنکھوں میں قوت بہارت سوجھ رہی ہیں۔ لہذا ان شرائط کا تعلق مہجرات دلدلی کے ساتھ ہیں آخرت میں باری تعالیٰ کی روایت ان شرائط کے بغیر ہوگی۔

روایت اللہ: میں اضافت ہے صدر کی اور یہ صدر علی للمفعول ہے یعنی فاعل یعنی ذلہ تعالیٰ کا مرئی ہونا اور اختلاف بھی اس میں ہے اور اگر ہم اس کو صدر یعنی لفظ علی لے میں تو روایت یعنی روایت ہونے میں تو کسی کا یہ سو اختلاف نہیں تو علی ذرا ہے اللہ کا دکھائی دینا۔

بعضی الانکشاف التام: یہ روایت کی یہی تخریف ہو رہی ہے روایت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعے کسی چیز کا انکشاف تام حاصل ہو جائے۔

دوسری تخریف: البات الشو۔ کما هو معنی حاسہ ہمارے ذریعے کسی چیز کا اس طرح سے اور ک کر لینا جیسا کہ وہ نفس لامر میں ہے بہر حال دونوں تخریفات کا اندازہ لگا کر جامع ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مرعی ایک ہے۔

وذلك انما اذا اضطررنا فتح ذلك كما اشار اليه انكشاف تام ہے۔ عبارت کا مفہیم یوں ہے کہ روایت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے جب ہم چاہا کہ دیکھ کر آنکھیں بند کر لیجئے ہیں تو دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے انکشاف ہوگا ہے مگر مشن دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت اور انکشاف ہے وہ وضاحت نیکو بند کر لینے کی صورت میں نہیں۔ چاہا کہ دیکھتے وقت جو مخصوص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہ روایت تام اور انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں جو انکشاف ہے وہ ناقص ہے۔

بعضی ان العقل الخ

یہاں سے معززہ پر رد مقصود ہے کہ عقل اور عقل روایت ذریعہ تعالیٰ جائز ہے۔ عقل ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو خارجی اثرات اور دماغ سے خالی کر دیا جائے تو وہ روایت باری تعالیٰ کے اختراع اور محال ہونے کا حکم نہیں دے گا جب تک کہ روایت کے محال ہونے کی دلیل نہ ملے جبکہ اختراع روایت ہر کوئی دماغ قائم نہیں تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ روایت ممکن ہے اور جو کہتے ہیں کہ روایت باری تعالیٰ متعین ہے تو ان کو چاہئے کہ وہ اس کے لئے دلیل پیش کرے۔

﴿وَلَا يَسْتَمِعُ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَىٰ امْكَانٍ لَّوْ رُيَّةَ بَوَّجْهِمْ عَقْلِي وَسَمْعِي تَغْيِيرُ الْأَوَّلِ﴾

لما طعنوا بولي الايمان والاخرى ضرورة التافرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المستعمل من حالة مشتركة وهي اما الوجود والحدوث او الامكان اذ لا رابع يستعمل بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العلم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلّة فتعين الوجود وهو مشترك بين الصالح وغيره فيصح ان يؤول من حيث تحقق علّة الصحة وهي الوجود ويوقف امتناعها على ثبوت كون هي من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مالمّا وكذا يصح ان يؤول سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يؤول بناءً على ان الله تعالى لم يخلق في العبد روعاً بطريق جرى العادة لا بناءً على امتناع روعها۔

ترجمہ اور الٰہی حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اولیٰ کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں ایمان اور امراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے ہم نگاہ کے واسطے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض و عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چمکی چیز محض ممکن ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد عدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود حتمین ہو گیا اور دوا صالح اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے تحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہو گا اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مبالغہ و تاثر ہونے پر مقول ہے اور اسی طرح تمام موجودات مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور عرض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح: علماء اہل سنت و الجماعت نے رویت پر عقلی اور نقلی دلائل قائل رکھے ہیں عقلی دلیل شیخ ابوالحسن

بشعر کی پسند یہ ہے اور نقلی و نقلی اور منصور، تریب کی پسند یہ ہے۔ عقلی دلیل کا غلام یہ ہے کہ کم جن اشیا رک انکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام اور کچھ مراض ہیں اور اس سے انکار مطلقہ اور خلاف بداعت ہے اس طرح ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق ثابت کرتے ہیں کہ یہ جسم چھوٹا ہے یہ بڑا ہے۔ لہذا ان تمام کے اندر رویت ایک مشترک ہے اور عکس مشترک کے لئے ایک ملکہ مشترک ہوتی ہے۔ اب یہاں تین چیزوں میں ملکہ بننے کا احتمال ہے۔ حدوث، مکان، وجود، حادث چیز مسبوق باہم ہو کر رہتا ہے اور ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے لہذا بعدی ہونے کی چیز سے دونوں میں ملکہ بننے کی صلاحیت نہیں۔ آخری چیز وجود ہے اور ممکن نیست ہے رویت کی۔ تمام امراض اور اعیان وجود کی ہر سے قائل رویت ہیں تو چونکہ کچھ ملکہ باری تعالیٰ میں بھی موجود ہے تو باری تعالیٰ کی رویت بھی ممکن ہے۔

وہو لطف امتناعھا الخ یہ حق سے مشاہدہ کا مقصود ایک اعتراض مقدر کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ چلو ہم نے حلیم کر لیا کہ رویت کی ملکہ وجود ہے مگر اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ وجود کی چیز سے رویت کا تحقق ہو بلکہ ممکن ہے کہ وجود کے ساتھ ساتھ اس کی رویت کے لئے کچھ ایسے شرائط ہوں جن کی فقدان سے رویت درست نہ ہو سکتا ہو؟

جواب یہ ہے کہ اعتراض اس وقت ممکن تھا کہ اس کی رویت کے لئے کچھ شرائط ہوں جو بالکل اس کے لئے کوئی شرائط نہیں یا دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط کی عدم موجودگی میں زبردستی زیادہ قوت رویت رہ سکتے ہیں جبکہ امکان رویت تو بھر بھی موجود ہے اور اس بات امکان رویت میں ہے۔

وکلنا یمتھ الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجود و رویت ہے تو تمام موجودات مثلاً اصوات، ذائقے، خوشبو اور بدبو میں ملکہ رویت موجود ہے جو کہ وجود ہے تو نہیں نہیں دیکھے جاسکتے تو؟ جواب یہ ہے کہ غارت انہی اس بات پر چری ہے کہ ہماری آنکھوں میں ان کے دیکھنے کی طاقت نہیں رہی ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو فرق موت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پہنچا کر، دی ان چیزوں کی رویت نہ ہوتا اس لئے نہیں کہ ان کی رویت محال ہے۔

﴿وہو حین اعترض بنا اھضحة عدمہ فلا تستدعی علہ ولو سلم لا الواحد النوعی قد

بھلک بالمشغفات کاشعراة بالشمس وانما لا يستدعی عنہ مشرق کة ولو سلم لا العنسی

یصلح عند الصممی والوسم فلا نسلم اشتراك الواحد بل وجود كل شيء عنده احب بان  
المراد بالعللة متعلق التروية والغايل لها ولا حفاء لى لزوم كونه وجودها لم لا يحوز ان  
تكون خصوصية للجسم والعرض لانا اول مانرى شحاحا من بعد العا لدرك منه هوية ما  
دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او لرسية و نحو ذلك وبعد رؤيته بوقية  
واحدة متعلقة بهوية له لتقدر على انفصيلة الى ما قبله من الجوهر والاعراض ولقد لا تقدر  
لمتعلق الرؤية هو يكون الشيء له هوية ما وهو معنى ما لوجود واشتراك ضرورى وفيه  
نظر لاجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما ينهه من الاعراض من غير اعتبار  
خصوصية (۱)۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعراض کیا گیا کہ محنت عدی ہے ہیں وہ کسی صفت کی متعلق نہیں ہوگی  
اور اگر مان لیا جائے تو وہ بالروح کی صفت علیما ہو سکتی جیسا جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ  
(دولوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترک کا متعلق نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدی عدی کے لئے علت  
ہیں سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم جسم نہیں کرتے بلکہ ہر قسم کا وجود میں شئی  
ہے تو اس اعراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا حلق (فتح اللام) وہ چیز ہے جو  
رویت کے قس ہو اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر جس جائز ہے کہ جسم اور  
عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی دعا نہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک  
ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جو ہریت یا عرضیت یا انسانیت یا غریبت کی خصوصیت کے اور اس  
ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں ہائے جانے والے جو برابر اعراض کی تفصیل کا تصور  
ہوتے ہیں اور کبھی تصور نہیں ہوتے ہیں۔ اس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود  
سے کیا مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا  
متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے متعلق ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔  
تشریح: وجود کو رویت کی علم مشترک قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) محنت بمعنی امکان امر عدی ہے کیونکہ اس سے مراد کسی کا وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ

ہونا ضروری ہے۔ لہذا محنت رویت عہدی ہے اور عہدی کے لئے کوئی بھی محنت نہیں ہوتی بلکہ اس کیلئے مصلحت و جہد کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہذا محنت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز۔

(۲) ولو لم یجدوا احد الشوخی الا معترضاً کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی جن قسمیں ہیں۔ اُمرواحہ کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بانٹھیں کہتے ہیں۔ مثلاً ذیہ جو ایک معین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلمہ ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں مثلاً انسان اور اگر واحد کوئی ایسی کلمہ ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالکس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان۔ ہر واحد بانٹھیں کے لئے ایک ہی علت ہوگی مثلاً ابھی ابھی خود سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے معین فرد ہونے کی وجہ سے واحد بانٹھیں ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور خلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت افراد کثیرہ ہیں مثلاً خود کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ۔ اور واحد بالکس کی حدود معلوم ہو سکتی ہیں مثلاً خود کی حرارت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔

اب معترضیہ کہتے ہیں۔ معترضیہ کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ محنت رویت وجود صدق ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مان سکتے کہ اس کیلئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب رویت واحد بانٹھیں ہوتی جس کیلئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایمان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہوتا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

(۳) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت کا وجود واحد بالنوع ہونے کے علت معترضیہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ محنت رویت عہدی ہے اور عہدی کے لئے عہدی علت ہو سکتا ہے لہذا محنت رویت کی علت عہدی ہے اور وہ عہدی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہذا محنت رویت کی علت امکان یا حدوث کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن



نہ ہوگی۔

(۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدلی امکان یا حدوث علت نہیں بلکہ اور ایمان و اعراض کی رویت کی علت وجودی ہے تو ہم یہ بھی تسلیم کر لے کہ وجود ایمان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علت رویت یعنی وجود کے تحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کا وجود ممکن محض ہے تو ایمان و اعراض کا وجود ممکن ایمان و اعراض ہوگا اور ایمان و اعراض ممکن ہیں۔ لہذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

اسبب بان العمائد من العلة الیہ حاصل جواب یہ ہے کہ علت رویت سے مراد رویت کا تحقق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تحقق اور وجود ممکن دکھائی دینے کے قائل ہو۔ اور ایسی چیز علیحدہ وجودی نہ ہوگی کیونکہ معلوم قائل رویت نہیں ہوتا تو مستند رویت علت بمعنی ایسی چیز کا ضرور متعلق ہوگی جس سے رویت حقیق ہو سکے۔ لہذا پہلا اعتراض نہ صحت عدلی ہے اس کے لئے کوئی حصہ نہ ہوگی دفع ہو گیا۔ اسی طرح جب حصہ رویت سے متعلق رویت اور قائل رویت مراد ہے جس کا وجود ہونا ضروری ہے تو پہلا اعتراض بھی کہ عدلی کے لئے عدلی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رویت سے مراد متعلق رویت ہے تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قائل رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہونا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک ڈھانچہ دیکھتے ہیں اور اول دیکھ میں ہمیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا انسان یا گھوڑا ہونے کا سہا یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا پس اتنا جاننے ہیں کہ کچھ ہے اس پر کچھ ہر قسم کی رویت کہتے ہیں۔ رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور کیا ہونے جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی منہ وجود ہی ہے۔ لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد و النوع ہے اس کی متعدد عینیں ہو سکتی ہیں۔ پھر وجود ایمان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار کثیر اور ہٹا ہوا ہے لہذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہو نہ تسلیم نہیں کرتے۔

لہذا لا يجوز الخ یہاں سے نیکرو ہوا المعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا مطلق وجہ ہے۔  
 ۱۔ افتراف ضروری الخ یہ ہے مجھے اعتراض کا جواب ہے۔

ولہذا نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے ہویت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا مطلق نہ ہو بلکہ جمیعہ اور اس کے تابع امراض ہوں اور جمیعہ ایمان و امراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں، تو بھر طاعت رویت بمعنی متعلق رویت کے نہ رویت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔ خاصہ یہ ہوا کہ جسم کی عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق جمیعہ متعلق رویت ہو سکتی ہے اور جمیعہ مشترک نہیں کیونکہ باری تعالیٰ جمیعہ سے پاک ہے۔ جب رویت کی طاعت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کا مرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رویت مطلق صمیمیت پر قائم نہیں ہے۔

﴿وَقَدْ بَرَأْنَا هَآءِ الْاَنۡفُسَ عَلَیۡہِ السَّلَامَ قَدۡ مَالِ الْوَقۡتِ لَبۡوَلٰہُ رَبُّنَاۤ اَنۡظُرَ اِلَیۡنَا فَلَوۡ لَمۡ تَكُنۡ مُمۡكِنَہٗ لَکُنَّا طَلِبَہَا جَہَلًاۤ اِنۡمَا یَجۡزِیۡ ذَاۡتَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَ مَا لَا یَجۡزِیۡ اَوۡسَعُہَا وَ عِبَادًا وَ طَلِبًا لِلۡمَعَادِ وَ الْاٰلِیَہَا مَنۡزُہُوۡنَ عَنۡ ذٰلِکَ وَ اِنَّ اللّٰہَ قَدۡ عَلِمَ الْوَقۡتَ بِاسۡتِقۡرَآءِہٖ اَنۡجَلِ وَ ہُوَ اَمۡرٌ مُمۡکِنٌ فِیۡ نَفۡسِہٖ وَ اَلۡمَعۡلُوقُ بِالۡمُمۡکِنِ مُمۡکِنٌ لَّانۡ مَعۡنَیۡہُ الْاَعۡمَارُ بَشَوۡتِ الْمَعۡلُوقِ عِنۡدَ ثُبُوۡتِ الْمَعۡلُوقِ بِہِ وَ اَلۡمَحَالِ لَا یُثَبِّتُ عَلٰی شَیۡءٍ مِّنَ الظَّآئِرِ اَنۡ یُّمۡسِکَہُ﴾

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مومن علیہ السلام نے "رب ارحم الراحمین" سے رویت کی درخواست کی، یہی اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس وقت سے جائز ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات، اللہ تعالیٰ کی جناب میں جو کچھ ہے اور کیا مانگا جائے یا سفارش اور محبت کو یا طلب عمل کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار دلیل پر مستحق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن ہے مطلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد مطلق بہ کے ثبوت کے وقت مطلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال نہ ہو صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

**تشریح:** ہادی تعالیٰ کی رویت پر ابھی تک دلیل عقلی کا بیان تھا اور اب دلیل نقلی کا بیان ہے۔ اس استدلال کے تحت دو دلائل ہیں مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک آیت ہے تو شارح نے دونوں کو ایک عنوان کے ساتھ ذکر کیا دونوں دلائل کا ماخذ یہ آیت قرآنی ہے **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَلْطَفَ إِلَيْنَا** پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام من کر ملاقات کی درخواست کی۔ جواب ملا کہ تو مجھے نہ دیکھ سکو گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست ہادی تعالیٰ کی رویت کے امکان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر رویت ناممکن ہوتو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اس بات سے جا مل ہوتے کہ معظم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں کون سی بات جائز اور کون سی بات ناجائز ہے اور اگر علم کے باوجود حضرت موسیٰ پوچھ رہے ہیں تو وہ ایک صیبت اور لغو اور طلب حاصل فرما رہے ہیں اور حضرات انبیاء کرام کی مشق سے یہ دونوں باتیں انجائی بہید ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کی درخواست پر فرمایا کہ اس پیارا کو دیکھو کہ اگر یہ اپنی جگہ غیبارِ اوقافِ رایت کر سکے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرارِ جبل کے ساتھ مطلق کیا اور پیارا کا اپنی جگہ استقرار امر ممکن ہے اور جس حکم کو امر ممکن کے ساتھ مطلق کیا گیا ہوتا وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے معلوم ہوا کہ رویت ہادی تعالیٰ امر ممکن ہے۔

﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا بَعْضَ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِ هَٰذَا ۖ لَئِيْلَ مَا يَصْعَدُونَ﴾  
**ترجمہ:** اور (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند امتزاعات ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی

تعدیاتی نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کبھی آنکھوں سے دیکھ لیں۔ تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا بین رکھتے تھے۔ اور باری طور (اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) مطلق غیہ ممکن ہے بلکہ مطلق طیب پہلاز کا حرکت کی حالت میں سرکنا ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو وہی علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو (رویت کے) منتفع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تحدید نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو، سوالیہ کرنا ثابت ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی مستقر اور سکون ممکن ہے جیسا طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

**تشریح:** اعتراض کی جانب سے جاننا اور اس کے اتباع نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے کہ رویت باری تعالیٰ منتفع ہے لیکن اپنی قوم کو سمجھانے کے لئے سوال کیا تھا۔ تو ہم نے کہا کہ ہمیں اپنا اندھا دکھاؤ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے مذاقت کی درخواست کی اور قوم کو سمجھایا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ منتفع ہے۔

اور اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو مستقر از دلیل پر معلق فرمایا اور مستقر از سے مراد بحالت حرکت مستقر ہے اور یہ محال ہے کہ پہلاظہیر ابھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اجتماع العینین ہے۔ جب مطلق علیہ محال ہے تو صحت بھی محال ہوگا۔ لہذا اس دلیل سے رویت کا اثبات نہیں ہو رہا ہے؟

شارح علیہ الرحمۃ نے اصل منت والجماعت کی طرف سے دونوں اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ پہلے دونوں اعتراضات فاشترکہ جواب دیے ہیں کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں۔ دوسرا طرح کہ اگر موسیٰ قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو وہ اپنی طرف سے ظاہر کہ وہ اب انہم فرماتے اور انہم نے انہی کی جگہ بنظر الہیت فرماتے اور ثانی اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ احراریت میں مطلق مستقر از مراد ہے حالت حرکت کے ساتھ متعین نہیں۔

ابن عیمرہ علیہ السلام جواب دے رہے ہیں کہ حضرت موسیٰ کی قوم موسیٰ تھی یا کافر اور موسیٰ تھی تو اس سوال کا ضرورت کی تھی بلکہ حضرت موسیٰ کا اتنا کہنا ہی کافی تھا کہ اے میری قوم یہ سوال متنبہ ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ کسی بھی صورت میں اسنے والے نہ تھی اگرچہ اللہ کی طرف سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال متنبہ ہے۔ معلوم ہوا کہ سوال قوم کے واسطے نہ تھا بلکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مکالمے کے بعد دینار کا اشتیاق و اس کی برہان دہانی کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار سے مراد استقرار عبادت حرکت قرار لی جائے تو یہ بھی ممکن ہے باری طور پر حرکت کی جگہ استقرار اور سکون آجائے اور یہ امر ممکن ہے محال نہیں۔ ہاں محال یہ ہے کہ ان واحدہ میں حرکت اور سکون دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

﴿وَابِحِبَةِ الْغَيْبِ وَفَدَّ وَدَّ الْغَيْبِ الْمَسْمُومِ بِحِبَابِ رُلِّهِ السُّومَنِ اللَّهُ لَعَالَى لِي  
الْبَارِ الْأَخْفَرِ أَمَا الْكُتَابُ فَلَوْلَهُ لَعَالَى وَجُورُهُ يَوْمُنِيذٍ نَاجِدَةٍ إِنِّي وَجَّهْتُ نَافِرَةً وَأَمَا السُّنَّةُ  
فَلَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسْرُورٌ وَبِكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمْرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُورٌ رَوَاهُ أَحْمَدُ  
وَعَشْرُونَ مِنْ أَكْبَارِ الصَّحَابَةِ وَضَرَّانَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَأَمَا الْأَجْمَاعُ فَلَوْلَ أَنْ الْأَمَّةُ كَانُوا  
مَحْمُومِينَ عَلَىٰ وَقُوعِ الرِّقَابِ لِي الْأَخْرَجَةُ وَإِنْ الْآيَاتُ الْوَاقِعَةُ لِي ذَلِكَ مَحْمُولَةٌ عَلَىٰ  
ظَوَاهِرِهَا فَمَ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمَخَالِفِينَ وَشَاعَتْ تَسْهِيمُهُمْ وَتَأْوِيلَاتُهُمْ﴾۔

ترجمہ: (ہو اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی آنکھ سے دکھائی دینا عقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہر حال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ اور بہر حال سنت قرآن علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس فرج چاند کو چاند میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو انکس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہوئے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہیں۔

مشریح: ابھی تک یہ بحث چل رہی تھا کہ رویت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے اور یہاں سے

آخرت میں اس کا وقوع بیان ہو رہا ہے جو کہ قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے دلیل یہ ارشاد باری ہے ”وَمَجُودٌ يُؤْتِيهِ الْمَالُ مِنْ لَدُنْهَا لَا يَنۢفَعُ الْغِنَىٰ“ حدیث سے ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے ”انکم مستورون دیکم کما ترون القمر ليلة البدر“۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم وغیرہ میں منقول ہے۔ شارح نے اس حدیث کو مشہور کیا ہے جبہ محققین کی ایک جماعت نے اس کو متواتر قرار دیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملاقات ہوگی۔ اجماع امت جنت قطعی ہے جس کی مخالفت نام نہ ہے۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ نصوص کون کے ظاہر پر محمول کیے جائیں گے۔ لہذا جو نصوص روایت ہری تعالیٰ پر دلائل ہیں ان کو بھی ان کے ظاہری معنی پر محمول کر جائے گا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب معتزلہ کو روایت باری تعالیٰ کے مسئلے میں اختلاف ہے تو پھر کیسے اجماع منقطع ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء امت کا اس مسئلے پر جماع اور اتفاق رہا بعد میں انکو لوگوں نے اختلاف کیا اس لئے ظہریت کا لفظ لایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پوری امت کا اتفاق ہے اور اس ارشاد مرسلہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔

جَوَزَ الْقَوْنِ شَبَهَهُ مِنَ الْعُقُولَاتِ أَنَّ الْفَرْقَةَ مَشْرُوعَةٌ بِكَوْنِ الْعَوْنِ فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ  
وَمُقَابِلَةٍ مِنْ ثَوْنِي وَثِيْقَتِ مَسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بَعِيْثٌ لَا يَكُوْنُ فِي غَايَةِ الْغَرْبِ وَلَا فِي غَايَةِ  
الشَّعَارِ وَتَصَالُ شُعَاعٌ مِنَ الْهَامِصَةِ بِالسُّرْمَةِ وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى،  
وَالْجَوَابُ مَنَعَ طُلَا الْأَشْرَاحِ وَالْإِشَارَ بِقَوْلِهِ قَهْرِي لَا فِي مَكَانٍ وَلَا عَلَىٰ جِهَةٍ مِنْ مُقَابِلَةٍ  
أَوْ اتِّصَالِ شُعَاعٍ أَوْ قُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الثَّوْنِي وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَلِهَافِ الْقَابِ عَلَى الشَّاهِدِ  
لِلْمَسَدِ ۝

ترجمہ: اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ روایت کے لئے شرط ہے مرنے کا مکان اور جہت میں ہو اور رائے کے سامنے ہونے اور رائے اور مرنے کے درمیان اتنی مسافت ہو کہ جو نہ اپنی قریب ہو اور نہ انتہائی جید ہو اور مرنے کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف مآتی

نے اسے اس قول سے اثر نہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے وہاں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

**تشریح:** مسئلہ رویت باری تعالیٰ کے مسئلے میں معتزلہ کی جانب سے کچھ عقلی اور نقلی اعتراضات ہیں۔ عقلی اعتراضات میں سے ایک مفہوم اعتراض یہ ہے کہ رویت کے لئے آٹھ شرطیں ہیں اگر یہ نہ ہوں تو رویت نہ ہوگی اور یہ شرط باری تعالیٰ کے شان میں موجود ہونا غلط ہے لہذا شرط کی انتفاء سے شرط بھی معنی ہوگا جو کہ رویت باری تعالیٰ ہے وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں۔ (۱) آنکھ کا صحیح ہونا۔ (۲) عین کا چاہنے والا رویت ہونا۔ (۳) مرئی کا دلوں ہونا۔ (۴) مرئی کا رائی کے سامنے ہونا۔ (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا۔ (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا۔ (۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا۔ (۸) رائی اور مرئی کے درمیان کسی جسم ثقیف کا مائل نہ ہونا۔

مصنفؒ نے بطور اختصار ان میں سے پہلی کا تذکرہ کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ رویت کے لئے اشیاء مذکورہ کا شرط ہونا تسلیم اس لئے نہیں کہ رویت کا تعلق تخلیق خاوندی سے ہے۔ موجودہ شرائط کی موجودگی میں اگر اللہ چاہے تو رویت ہوگی اور چاہے تو شرائط کی موجودگی میں رویت نہ ہوگی اور اگر اللہ چاہے تو شرائط کی عدم موجودگی میں رویت ثابت ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ شرائط عادیہ ہیں لازم نہیں۔ لہذا ممکن ہے کہ خلاف عادت اللہ تعالیٰ دکھائی دیں یا وجود اس کے کہ ان میں سے کوئی شرط بھی نہ ہو۔

**وہ اس الغائب الصغیر یا ایک اعتراض مقدمہ کا جواب ہے۔** اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ تمام شرائط موجوداتہ انہی کی رویت کے لئے شرط ہے تو رویت باری تعالیٰ کے لئے کیوں شرط نہیں؟

جواب یہ ہے کہ ان شرائط کا تعلق دنیا سے ہے تو آخرت کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے یا ان شرائط کا تعلق محسوس اشیاء سے ہے تو جو ذات غائب عن الحس ہے اس کو ان محسوس اشیاء پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ قیاس مع اللادقی ہے۔

﴿وَلَقَدْ بَدَّلْنَا هُمُومَهُمْ هُمُومًا لَا يَشْعُرُونَ أَنَّ اللَّهَ لَعَالِي أَسْمَانٍ وَلَهُ الْقُدْرَانُ الْكَلَامُ فِي الرُّزْقَةِ بِمَحَامِدِ الْخَيْرِ لَمَّا لَمْ يَكُنْ جَانِزًا لَوُجُودِهِ وَالْحَاضِرَةِ سَلِيمَةٍ وَسَانُو الشَّرِيعَةِ مَوْجُودَةٍ لَوُجُوبِ أَنْ يُرْتَجَى وَإِلَّا لَعَازَ أَنْ يَكُونَ مَحْضَرَاتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لِأَنْوَاعِهَا وَأَمَّا سَفْسَفَةُ فَلَمَّا مَعْنُوعٌ لَمَّا الرُّزْقَةِ هُنَا بَدَّلْنَا بِمَخْلُقِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تَعْجَبْ عِنْدَ اجْتِمَاعِ الْمَشْرِعَةِ﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے رکھائی (یعنی میں خود را چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اذکار ہے اس لئے کہ گفتگو حاسہ امر کے اعلیٰ دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی رویت کا) وجود ممکن ہے وہاں مالک (حاکم) حاسہ بصری ہو اور (رویت کے) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا رکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہوتی چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ مسلط اور مخالف ہدایت ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہر سے نزدیک اللہ تعالیٰ کی خلق کی وجہ سے ہے، یہی شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تفہیم: یہاں سے شارح شبہات مذکورہ کا ایک اور جواب نقل کر کے اس کی تردید کر چاہتے ہیں کہ ہم کو یہ جواب اچھ نہیں لگتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ہم کو دیکھتے ہیں تو اسی کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ٹھیک اسی طرح ہم بھی بغیر ان شرطوں کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکتے ہیں۔ شارح نے اس جواب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ ہماری گفتگو اس رویت سے بارے میں ہے جو کہ حاسہ بصر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ جو کہ ہم کو دیکھ رہے ہیں اس کے لئے حاسہ بصر کی ضرورت نہیں۔ لہذا یہ استدلال لکھا اور بے جا ہے۔

فہم لعل النعم یہاں سے شارح کا مسودہ مستزاد کا ایک عقلی صمد نقل کرتے ہیں کہ خدا میں ہے کہ اگر رویت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے تو سمجھیں ٹھیک ٹھاک ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہئے اور اگر اس کے وجود اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ضروری نہیں تو پھر حاسہ بصر کیا احوال باقی رہا۔ چاہئے ہونا چاہئے کہ ہم کو بلند و بالا پہاڑ بھی نظر نہ آوے اور حالانکہ یہ تو باطل اور گمراہی ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ عرض ان



لوگوں پر واقع ہو سکتا ہے کہ رویت کو اللہ تعالیٰ کا خلق نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے مانتے ہیں۔ شرعاً کے پائے جانے سے اس کا خلق اور وقوع ضروری نہیں ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

﴿ومن السمعات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار بلا متعديا والحادیة معدوم السلب لا سلب العموم وكون الادوات هو ضرورة مطلقاً لا البرؤية عنی وجه الا حاطة بجواب المعرفی انه لا دلالة فيه عنی عموم الاوقات والاسوال﴾۔

ترجمہ: اور (معقول کی قوی، دلیل) سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "لا تدركه الابصار" ہے اور "لا یصلو" کا برائے استغراق ہونا اور اس کا عموم سلب پر دانت کرنا نہ کہ سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ سرئی کے اطراف و جناب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) حلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معقول کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معقول کی قوی تر عقلی دلیل اور ارشاد باری "لا تدركه الابصار" ہے۔ جب استدلال یہ ہے کہ "لا یصلو" مجمع معرف بالامام ہے اور علماء اصول و عربیت اور مشرکین کا اس بات پر اجماع ہے کہ مجمع معرف بالامام استغراق کے لئے ہوتا ہے لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی پر پھر سے ہوگی اور نہ کورہ ارشاد ہائی "لا تدركه بصر من لا یصلو" کے معنی میں ہے جو سلب کلیہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح نے علی سبیل اشرار چار جوابات دیئے ہیں:

(۱) صیغہ جمع پر داخل لام تشریف اس وقت برائے استغراق ہوا ہے جب عہد خاری میں عزادوں نے پر کوئی قرعہ نہ ہو اور خصوص سے ابصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قریب ہے کہ یہاں "لا یصلو" کا لام تشریف عہد خاری کے لئے ہے اور اس سے ابصار کفار مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔

(۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ ”الا بھزار“ میں کام قریب اشتقاق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ ”بھزار“ کے معنی ”بھزار“ کا قریب ہمارے اشتقاق ہونے کی صورت میں ”بھزار“ کا کلی بھزار کے معنی میں ہوگا جو موجب کلیہ ہے۔ مگر اس کے بعد جب اس پر لافحہ لئی داخل ہو تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی لا ندر کہ جمیع الا بھزار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابعاد مومنین کے دیکھنے کے معانی نہیں ہے۔ اگر یوں کہیں کہ اللہ تعالیٰ کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے۔ یعنی بعض آنکھیں دیکھ سکیں گی۔

(۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں اوراک سے مطلق وحدت مراد ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اوراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایمان نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے مہیا کہ ہم کہتے ہیں وہاں اللہ لایزال و ماحد کہہ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ لایا۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

(۴) اور مذکورہ سب اشیائیں تسلیم کرنے کے بعد چھ تھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ اوراک بمعنی رویت کی نفی تمام لوحات و احوال سے متعلق ہے اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کیساتھ خاص کرتے ہیں۔ اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اس کو نہ دیکھ سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت نہ ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو ہر مسہ میں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر اس سے زیادہ اور کسی کو اسی سے کم رویت ہوگی مہیا کہ اجادیت میں مذکور ہے۔

”وَلَوْ لَمْ يَسْتَدِلْ بِالْآيَةِ عَلَيَّ جَوَازُ الرُّبُوبِيَةِ لَأُذِلَّتْ لَهَا حُصُولُ التَّمَتُّعِ بِنَعِيهَا كَالْمَعْدُومِ  
لَا يَسْتَدِجُ بِمَعْدُومٍ رُفْقَهُ لَا تَمْتَنِعُهَا وَانَّمَا التَّمَتُّعُ لِي أَنْ يُمْكِنَ رُفْقُهُ وَلَا يُرْعَى لِلتَّمَتُّعِ وَالْتِمَازِ  
بِحُجَابِ الْكِبَرِيَّاتِ وَأَنْ جَعَلَ الْأَدْوَالُ عِبَارَةً عَنِ الرُّبُوبِيَةِ عَنِّي وَجِهَ الْإِحَاطَةَ بِالْجَوَابِ وَالْعُدُودَ  
لِدَلَالَةِ الْآيَةِ عَلَيَّ جَوَازِ الرُّبُوبِيَةِ بَلْ تَحَقُّقُهَا أَظْهَرَ لِأَنَّ الْمَعْنَى اللَّهُ مَعَ كُلِّهِ مَرْتَبًا لَا يَكُونُ كُنْ وَالْإِبْصَارُ  
لِنَعَالِهِ عَنِ النَّتَاجِيِّ وَالْإِنْتِصَافِ بِالْعُدُودِ وَالْجَوَابِ ۝“

ترجمہ: اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت سے محال ہوتی  
تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے  
اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب  
کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادا رک سے مرئی کے  
حدود و اطراف (جواب) کا احاطہ کر کے دیکھنا مریاں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت  
پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور کامل دیدہ ہونے کے باوجود متنازع ہونے اور  
حدود و حجاب کے ساتھ متعطف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے لاکھوں سے دکھائی نہ دے گا۔

تشریح: سترگ نے ارشاد خدا تعالیٰ ”لَا يَدْرِي كَيْفَ الْإِنْسَانُ“ سے اقتناع رویت پر ایک اور طرح سے  
استدلال کیا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کی نفی بطور مدح قرآنی اور جس کی نفی سبب مدح ہو تو اس کا  
اثر نقص اور عیب کا سبب ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی رویت اللہ کے لئے ایک عیب ہے اور وہ ہر عیب اور نقص  
سے پاک ہے لہذا اس کی رویت محال ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے حواء نے اس دلیل پر حارصہ  
کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت مذکورہ سے امتناع رویت نہیں بلکہ جواز رویت ثابت ہے۔ اس لئے کہ جیسے  
معدوم کی اس بارے میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مرئی ہے ایسے ہی جو چیز متعجب ہو اس کی بھی غیر  
مرئی ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی بلکہ ممکن الرواۃ کی نفی موجب مدح ہے۔ لہذا یہ بات واضح طور پر معلوم  
ہو چکی کہ باری تعالیٰ ممکن الرواۃ ہونے کے باوجود غیر مرئی ہے کیونکہ ہمارے درمیان اور باری تعالیٰ کے  
درمیان عظمت اور بڑائی کے ایسے پردے ہو چکے ہیں کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کے ادا رک سے کامر  
ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت قرآنی مؤید ہے نہ کہ تمہاری۔ اس معارضے کا نام معارضہ کلیہ ہے لیکن مخالف

کی دلیل کو پلٹ کر اپنی دلیل بنالیں۔

وإن جعلنا الآخرة للرحمن ثماراً فإنه لا حاجة لنا أن نذكرها لك من غير ما هو مطلقاً رؤيت نہیں بلکہ اور رؤیت ہو جس میں میری کے حدود کا احاطہ کر کے آخر کے تمام حجاب اور رکشوں کو دیکھ لیا جائے تو اسی صورت میں کلام کے اسلوب سے نہ صرف یہ کہ امکان رؤیت حجت ہوگا بلکہ وقوع رؤیت حجت ہوگا۔ آیت ۶ مطلب یہ ہوگا کہ ترجمہ رؤیت تو ہوگی لیکن کسی نہ گواہ کے احاطہ میں وہ نہ آئے گا کیونکہ احاطہ میں تو وہ چیز نہ ملتی ہے جو کہ متعلق ہو اور اس کے لئے حدود اور طرقات ہوں اور اللہ تعالیٰ ان اشیاء سے بلند و بالا ہیں۔

﴿وَمِنْهَا أَنْ الْأَهْلِيَّةَ الْبَارِئَةَ فِي سِرِّهَا الْمَرْبُوعَةَ بِمَا لَا تَعْتَمِدُ وَالْأَسْكَانَ وَالْجَوَابَ إِنَّ ذَلِكَ لَعَنَتُهُمْ وَمَعَادُهُمْ فِي ظُلْمِهِمْ لَوْلَا تَعْتَمِدُهَا وَلَا تَعْتَمِدُهَا مَوْسَىٰ عَمَّ عَنْ ذَلِكَ كَمَا لَعَنَ حِينَ سَاءَ وَأَنْ يَجْعَلَ لَهُمُ اللَّهُ لَقَالُ نَأَىٰ أَنْتُمْ قُلُوبُ فَيُغَيِّبُونَ، وَهَذَا مَشْهُورٌ بِأَمَّا كَانَ الْمَرْبُوعَةُ فِي الْغَيْبِ وَلِهَذَا اخْتَلَفَتْ لِمُصَنِّفِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لِي أَنْ النَّبِيَّ عَمَّ هَلْ دَاكِرُهُ لِهَلَا الْخَمْرَاجِ وَلَا وَالْإِخْتِلَافَ فِي الْمَوْجُودِ ذَلِيلُ الْأَسْكَانِ وَأَمَّا الْمَرْبُوعَةُ فِي الْعَتَمِ فَلَقَدْ حُكِّبَتْ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْمُسَنِّفِ وَلَا حِلَّاءَ فِي هَلَا نَوْعٍ مَشَاهِدَةٍ يَكُونُ بِالنَّاسِ حَزِينٍ الْمَعْنَىٰ ۝﴾

ترجمہ: اور (مستزل کے) ظنی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو روایت کے درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اصطفا و انکبار پر مشتعل ہیں اور حجاب یہ ہے کہ یہ ان کے تحت دھڑکی اور اپنے مقابلہ میں ان کی بہت دھڑکی نیچے سے ہے نہ کہ رویت کے کمال ہونے کی وجہ سے وہ نہ ہوں تو مویٰ علیہ السلام اس سے منع فرما رہے ہیں کہ اس وقت کیا تھا جس وقت عو سرائل نے یہ درخواست کی تھی کہ میری صیہ السلام ان کے لئے مجبور تجویز کریں تو فرمایا بعد تم پہلی دُکھ وارد یہ دغا میں رویت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے منبر سے اس بارے میں اشرف تیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب سرائی میں اپنے پہلو دھار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور ہم (خراب میں اللہ تعالیٰ) کو دیکھا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا

... ہے۔

تشریح: شارع معزول کے منہی شہادت میں سے ایک اور شخص بیان کرے اس کا جواب دینا چاہیے  
 ہیں۔ شہد یہ ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس کو بھاری تکلف اور سرکشی پر مجبور کیا گیا ہے اور اسے  
 بھگڑا اور ظلم سے قہر کیا گیا ہے اور وہ درخواست کرنے والوں کو اس کی سزا <sup>بھگتی</sup> پڑی ہے۔ (اد آیات یہ ہیں۔

(١) وَقَالَ الْمَلِكُ لَمَنْ جُوزِيَ إِذَا قُلْنَا اتَّبِعُوا عَلَى الْمَلِكِ أَوْ تَارَى رَبَّنَا فَقَدْ أُسْكِرُوا فِي أَعْيُنِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا -

(۴) وَإِذْ قُلْنَا لِمُوسَى إِنَّ مِنْكَ لَخَلْقَ الْجَهَنَّمَ لَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ السَّاعِيَةَ رَاحَتُكَ تَطْوَؤُكَ -

(۳) پسندتک علی اکتاب ان تنزل علیہم کتباً من السماء لقد سألوا موسیٰ ان یخبرہم من ذلک  
فلما رآنا اللہ جہراً فاحذینہم الصاعقۃ فینفہم۔ پہلی آیت میں ان کو حد سے گزرتے والا اور تکبر کیا گیا۔  
دوسری آیت میں مطالبہ کرنے والوں کو عقاب دی گئی اور تیسری آیت میں ان کو خاتمہ کر ان کو فی اللہ مبرا  
دی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوتی تو اس کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ بھی  
معاف نہ کیا جاتا؟ جواب یہ ہے کہ رویت کے سوال کو اس بنا پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رویت محال  
تھی بلکہ اس لئے کہ ان کا مطالبہ ازراہ شرارت تھا ایمان لانے کی عرض سے نہیں تھا۔ ورنہ اگر رویت ہر  
توکل متعلق ہوتی تو موسیٰ ان کو اس درخواست سے منع فرما دیتے جس طرح انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا  
اجعل لنا الہاً کمثالہم االہہ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سختی سے ڈانٹ کر فرمایا ہل  
انکم علوم وجہلون۔ کہ تم بڑے جو محروم ہو۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کو منع نہیں فرمایا تو یہ  
دنیا میں رویت ہر توکل کے امکان کی دلیل ہے۔

معارض فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شبِ معراج میں حضور ﷺ نے بقیٰ اُتالی کو دیکھا ہے یا نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ روایت ہوئی یا نہ لیکن یہ شہدائے امکان روایت کی دلیل ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔ جسور علماء کی رائی یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب کو آنکھوں سے شبِ معراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے اور یہی عقائد اہلِ ہندو یہ مذہب ہے جبکہ بعض کی رائی یہ ہے کہ دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے جبکہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو ہم سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے

خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، امام ابن سیرینؒ وغیرہ۔ بعض علم و فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ عبادت ایک سوال کا جواب ہے کہ حاکمیت، بیاداری میں رؤیت کا مسئلہ تو چرچا ہو گیا کیا خواب میں بھی رؤیت ہوتی ہے یا نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رؤیت بہت سارے بزرگوں سے منقول ہے۔ مگر فرماتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی قلبی مشاہدہ ہے جس میں بظاہر کوئی استمال نہیں۔ قادری حمزہ رحمہ اللہ کے بارے میں مقول ہے کہ انہوں نے اللہ کے سامنے سارا قرآن اوس سے سحر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے "وہو القادر لعلو عبادہ" تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے حمزہ! میں کیوں انت انتقاد۔ وہ یہ تھا کہ اب وہ سامنے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ٹائمر سے سربہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو جس نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا کہ تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے ٹک سکتے ہیں۔ جب میری رات ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو مج کو شام یہ کلمات پڑھے گا وہ میرے عذاب سے محفوظ ہوگا۔ سبحان ابدی الابد سبحان الواحد الاحد سبحان الفرد الصمد سبحان رافع السماء بغیر عمل سبحان من بسط الارض علی ماء جمہ سبحان من خلق المخلوق فاحصاہم عددا سبحان من لمسم الرزق ولم یمنس احد سبحان الذی لم یتعد صاحبہ ولا ولد سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفو احد۔ رد المحتار ج ۱ ص ۳۵۔

﴿وَاللّٰهُ عَلٰی خَلْقِ الْاَعْمَالِ الْبَارِعُ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ لَا كِبٰ

زَعَمَتِ الْمُعْتَزَلَةُ اِنَّ الْعِبَادَ عَنِقَ لَا اَعْمَالَهُ وَلَقَدْ كَانَتِ الْاَوَّلُ مِنْهُمْ يَتَعَاشَوْنَ عَنْ خَلْقِ لَفْظِ الْخَلْقِ وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمَوْجِدِ وَالْمَخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَحِينَ رَاَى الْجَبَاتِيَّ وَالْبَاجِهَ اِنَّ مَعْنٰى الْكِبْرِ رَاحِدٌ وَهُوَ الْمَحْرَجُ مِنَ الْعِلْمِ اِلَى الْوُجُوْدِ لِحَاسِرٍ عَلٰی اخْلَاقِ لَفْظِ اِنْفِخَالِیَّ ۝﴾

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے اعمال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ برہ خدو اپنے اعمال کا خالق ہے۔ اور حقدقین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ اللہ کا یہ اکتفا کرتے تھے اور جب یہ عمل جبری اور اس کے جبرین نے دیکھ کر سب کا معنی ایک ہی ہے لیکن ہم سے نکال کر دوسری طرف

نے وہاں تو لفظ مطلق کے استعمال کی جگہ سے کی۔

تقریر میں یہاں سے صنف میں ہند کا تصور تک اہم اختلافی مسئلہ بیان کرتا ہے کہ کیا انسان اپنے اعمال اور افعال کو خود خالق ہے یا رب کا اثبات اس کو خالق ہے تو اس مسئلہ میں بحث سے پیسے یہ ہونا ضروری ہے کہ اعمد انسانی اوضاع کے ہیں۔

(۱) انعام اقتدار پر مبنی وہ افعال جو انسان سے کسی کے ارادے کے بغیر صادر ہوتے ہیں۔

(۲) انعام اختیار پر مبنی وہ افعال جن کو انسان اپنی اختیار سے کرتا ہے۔

پہلی قسم کے افعال بالاعمال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار کو دخل نہیں دیکر دوسری قسم میں اختلاف ہے اور ان میں ہمارے اختیار کی عین رانی ہیں۔

(۱) اصل صحت و اجماعت کی رانی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے تمام افعال کا خالق ہے خود وہ افعال خیر ہیں یا افعال شر ہیں جیسا انسان ان اعمال کا کاسب ہے اور اس کاسب کی وجہ سے ان اعمال پر ای کو مہربا ہو جائے گا۔

(۲) معتقد کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور خود کاسب ہے۔

(۳) تجربہ کے نزدیک انسان مجبور محض ہے نہ عقل میں اختیار ہے اور نہ کاسب میں۔

مقامہ حرمانہ فرماتے ہیں کہ حقد میں محترم غیر مذکور خالق نہیں کہتے تھے بلکہ وہ خدا اور محترم و غیر مذکور کرتے تھے جب معجزہ میں مستجاب ہوئے ان کے انوار کا نام نہ آیا تو یہوں نے ان سب افعال کے خالق کو ایک کچھ کر غیر مذکور محض خالق کے اطلاق پر کیا کچھ ہوا۔ حقد میں معجزہ میں ان جرات نہیں تھی لیکن مآخروں صاف انھوں میں کہتے تھے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔

فما احتج أهل الحق بوجوبه لأقر أن العدل لو كان حائلاً لا لعدله لكان عدلاً

بما فيها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاحتياز لا يكون ألا كمالك والملازم بطلان

الشيء من بوضع الشئ موضعاً له بضملي على سكتات متخللة وعلى حركات بعضها

أسرع وبعضها أبطأ..... ولا شعور للمعاشي بذلك وليس هذا ذهباً لا غير العلم بل لو

مات لم يعلموه هذا في أظهر أفعاله وما إذا فعلت في حركات أعصابه في المعاشي

والاخلد والبطش وسحر ذالت وما يحتاج اليه من تحريك المصلاات وتصيد الاعصاب  
وسحر ذالت فلامر اظهره۔

ترجمہ: اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق  
ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے مٹی کا  
ایجاد اس امر سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مٹی و درمیان  
سکناات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سرج اور بعض بھی ہوتی ہیں۔ اور مٹی کو جس  
کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے وصول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو  
اس کے ظاہری افعال میں ہے اور ہر حال جب تم مٹی اور لافہ اور ہش و غیرہ کے درمیان اس کے  
اصحاب کی حرکات اور مصلاات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت  
پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

تفسیر: یہاں سے شارح حمل حق کے دوکل جوئی فرماتے ہیں کہ وہاں مضمی اور کچھ نقل ہیں۔ سب  
سے پہلے نقل دلیل عرض کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال اور اعمال کا خالق ہوتا تو ان  
افعال کے تفصیل احوال کا علم رکھتا مگر حال اور لازم باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہے جو کہ بندہ کا خالق افعال  
ہوتا ہے۔ مقدم اور حالی کے درمیان محرم کی دلیل شارح نے اپنے قول ضرور ذرا ان ایجاد النفس سے بیان  
کیا ہے۔ بندہ اگر خالق افعال ہوتا تو اس کے لئے تفصیل احوال سے واقف ہونا ضروری تھا کیونکہ خالق کے  
لئے ضروری ہے کہ جن افعال کو پیدا کرے ہے اس کے سلسلہ احوال سے باخبر رہتا ہے جبکہ انسان کا حال یہ ہے  
کہ جب دو چہنہ ہے چلنے کے دوران کچھ حرکات اور سکناات واقع ہوتے ہیں لیکن چلنے والے کو ان حرکات اور  
سکناات کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ وہ نہیں جانتا کہ کتنا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کتنی دیر زمین سے جدا اور فضا میں  
صالح رہا اور نہ اسے یہ پتہ ہے کہ کتنا قدم زمین پر چرایا۔ ہا اور کون سے قدم کا کتنا حصہ زمین پر لگا رہا اور  
نہی اسے حرکت کے سرج اور مٹی ہونے کا علم ہوا کرتا ہے و تو ظاہری احوال میں غور کیا  
جائے مثلاً چلنے کے دوران پا پیٹنے اور ہڑنے کے دوران کن کن جھوس لارہ گئی کو حرکت ہوتی اور کن اعصاب  
میں کتنا تھکاؤ ہوا تو ان احوال کے بارے میں انسان کو کچھ بھی اندازہ نہیں ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے۔



کہ انسان کے پاس اس کا علم نہیں جب تک نہیں تو نہ حق تعالیٰ کیوں کر ہو سکتا ہے نہ ہی اس عالمی کو دوسرے شخص  
کہا جاسکتا ہے مگر یہ دوسرا شخص وہ تو پوچھنے پر راضی ہوئے اسے علم آجاتا حالانکہ پوچھنے پر بھی وہ دماغی  
رہتا ہے۔

﴿الإنشائي النص من الواقعة في ذات كقولہ تعالیٰ واللہ خلقکم وما تعلمون ای  
عملکم علیٰ فی ما مصدریۃ تلافیٰ محتاج الی حذف الضمیر او معقولکم علیٰ ان ما  
موصوفۃ و یتم عمل الالعال لانا اذا قلنا العمل العباد مخلوقۃ لیلہ تعالیٰ او للعباد لم یرد  
بالفعل المعنی المصدر فی الذی هو الایجاد والابتداع بل الحاصل بالمصدر الذی هو  
مخلق الایجاد والابتداع اعنی ما نشاہدہ من الحركات والسکات مبدئاً ولقد ہول عن  
ہذہ السکتۃ قد یوہم ان الاستدلال بالآیۃ مرطوف علیٰ کون ما مصدریۃ و کقولہ تعالیٰ  
خلاق کل شیء ای ممکن بدلالة العقل ولعل العدم شیء و کقولہ تعالیٰ فمن یخلق کمین  
لا یخلق فی مقام التمدح بالخالقۃ و کولہا مناطاً لاستحقاق العبادۃ﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل اس سلسلے میں وارد ہونے والی قسمیں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ  
خلقکم وما تعلمون" "ما تعلمون" بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر  
مخدوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ "ما معقولکم" کے معنی میں ہے، "ما کے موصول ہونے کی بناء پر  
اور معمول مثل ہو گا افعال و بھی اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال مراد اللہ کی مخلوق ہیں یا  
بشرے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے بلکہ ایجاد اور ابتداء ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو  
ایجاد و ابتداء کا مخلق ہے۔ یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات و سکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور  
اس نکتہ سے یہ خبر ہونے کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال نہ کے مصدریہ  
ہونے پر متوقف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "خالق کل شیء" ہے۔ مگر اس سے ممکن مراد ہے دلیل  
عقلی سے اور فعل مہد بھی شیء ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "المن یخلق کمین لا یخلق" ہے۔  
خالق کے لئے یہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدعا ہونے کے  
سلسلے میں۔

**تشریح:** افعال مہاد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر الحق کی دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" ہے۔ وہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ ما مصدر ہو اور یہی تیزو یہ کے نزدیک عباد اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر متذکرہ نہ بننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر مہادت ہوگی "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ" جس کا ترجمہ یہ ہوگا "اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی"۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصوۃ ہو اور معمولون اس کا صلہ ہو اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لڑنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے اس لئے تقدیر مہادت ہوگی "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" اور ما معمولونہ بمعنی معمولکم ہوگا معنی ہوں گے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے "تَعْمَلُونَ مِمَّا قَبْلُ كَفَعْتُمْ" حرف ما کے موصول ہونے کی بناء پر "تَعْمَلُونَ مِمَّا قَبْلُ" کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عید اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو اس فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایثار اور ایہاد مراد نہیں ہوتا بلکہ ایثار اور ایہاد کا تعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایثار اور ایہاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان، کفر وغیرہ اور اس نکتہ سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال مہاد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرف ما کے مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصوۃ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال مہاد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِي" ہے۔ وہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شی کا خالق فرمایا ہے اور افعال مہاد بھی شی ہیں۔ لہذا افعال مہاد کا بھی خالق وہی ہوگا۔ اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شی بمعنی موجود عام ہے موجودات ممکنہ، اور ذات باری و صفات باری کو مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شی کے محمول سے خارج ہیں اور شی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہذا لفظ شی عام مخصوص حد بعض ہوا جو غلطی الہادیہ نہیں ہے۔ تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل

تعلقی اور ان کے ثابت کئے ہوئے ہیں ذکرِ تعلقی درج ہے۔

شرح نے اپنے قول ”ای ممکن مدالہ بعض“ سے یہ وہاں دیا کرتی ہے خاص طور پر مکرر مراد ہونے کی دلیل اور ان کو ممکن نہیں تو خاص کر ان کی پیروی میں ہے کیونکہ تعلقی نہیں کہ ان کا قول ممکن نہیں ہیں اور ان کے ہر کا ممکن نہیں ممکن ہو، تعلقی ادا ہے ہر وہ ہے تعلقی تو وہ ہر ممکن نہیں مدالہ بعض یہ ہے جس کا ممکن دلیل تعلقی ہے۔

تیسری آیت ہر ادا کے ادا کی ممکن ہونے پر ثابت کرتی ہے اور وہاں یہی ”بعض مدالہ بعض“ سے لا محقق ہے۔ ”تیسری مدالہ خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور یہی مدالہ خالق (یعنی معبودان یا علی) ہر وہ ہیں۔“ کہ آیت میں مستقیم اللہ تعالیٰ ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا پہلی مرتبہ کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق مہارت ہونے کا مدح نہیں بلکہ ہر وہ اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب تخلیق ہی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح تخلیق مہارت اس کے ساتھ ہی وقت خاص ہو سکتا ہے وہ اس کے مراد کوئی بھی مدالہ ہے اور وہ یہ مدالہ ہونا ہی کے ساتھ خاص ہے تو یہ وہاں پہلے قول کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی انہوں مراد کے خالق ہوں گے۔

﴿ لَا يُقَالُ فَالْفَاعِلُ الْكَوْنُ الْعَبْدُ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ يَكُونُ مِنَ الْعَبْدِ كَمَا يَكُونُ مِنَ الْعَبْدِ قَدِيمٌ  
لَا مَا تَقُولُ الْأَشْرَافُ هُوَ الْأَسْمَاءُ الْأَشْرَافُ فِي الْأَوَّلِ هِيَ بَعْضُ وَجُوبِ الْوُجُودِ كَمَا لَمْ يَكُنْ  
وَبَعْضُ الْمُسَحَّافِ الْمَعَادَةُ كَمَا لَمْ يَكُنْ الْأَسْمَاءُ وَالْمَعْرُوفَةُ لَا يَجِبُونَ دَائِمًا بَلْ لَا يَجْعَلُونَ  
خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَمَا لَقِيَ اللَّهُ تَعَالَى لَا أَنْ الْمَشَافِقَ بِالْعَمَلِ تَصْلِيحًا لِمَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتَّى  
قَالُوا: إِنَّ الْمَعْمُورَ سَعْدًا لَا مَعْمُورَ حَتَّى لَمْ يَتَوَضَّعُوا الْأَشْرَافُ وَالْحَقُّ وَالْمَعْرُوفَةُ يَتَوَضَّعُونَ  
شُرَكَاءَ لَا تُعْصَى لَهُ.﴾

ترجمہ: یہ انہوں نے اپنے ہر وہ مراد کو یہ کہنے کے ساتھ کہ وہ ان کے خالق ہیں کہ ان کے خالق ہونا ہر وہ مراد  
نہ ہوگا اس لئے کہ ہر وہ مراد ہی کے کہ شُرکاء کا معنی اور یہ معنی اور یہ مراد ہونے میں شُرکاء  
ہونا ہے جیسا کہ ان کے شُرکاء یا شُرکاء عبارت ہونے میں شُرکاء ہونا ہے جس کے بہت پرستاروں کا  
شُرکاء اور معبود ہے یہ وہاں ہر وہ مراد کی تعلیق کہ اللہ تعالیٰ ہی خالق کے ہوں

بھی نہیں مانتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا یہاں تک کہ یہ کہا کہ ٹھکان ان سے بھر چیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تقریباً: اور پر جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا دار ٹھہرایا ہے تو اس پر عقلی اور ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا دار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ خالق ہو گا وہ مستحق عبادت ہو گا تو پھر معتزلہ کی بغیر کرنی چاہئے کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہنا استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرکب ہوتے ہیں حالانکہ ہم ان کی بغیر نہیں کرتے۔

شمار فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہو گا واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں ایک خالق خیر ہے جو بڑا دل بھاتا ہے دوسرا خالق شر ہے جو ابرہہ کی کھاتا ہے۔ اور دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو ابرہہ کو انہوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہو گا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بہت پرست اسی دوسرے معنی میں شرک ہیں کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک مانتے ہیں البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں لگہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا دار ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بندہ کو خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر نہیں مانتے کیونکہ وہ کسی چیز کے مطلق و ایجاد میں اسباب و آلات کا محتاج ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا دار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کیلئے لازم آتا ہے مگر لازم کفر کفر نہیں ہے بلکہ التزام کفر کفر ہے۔ اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا اس لئے ہم ان کی بغیر نہیں کرتے البتہ مشائخ کا رویہ یہ ہے مطلق العنان کے مسئلہ میں معتزلہ کی تعطل میں بڑا زور صرف

کیا جتنی کہ بخیر کو ان سے بہتر بنایا کیونکہ بخیر تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو امر میں کہتے ہیں۔ اور معزل بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے جو کہ بے شمار ہیں تو گونا گویا جمیع کی بنیاد پر ہے شمار بندوں کو امتیاز عبادت میں شریک ٹھہریا۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معزل نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہو گیا اور وہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں اور حقیقت خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

﴿واحتجبت المعزلة لما نال نفوق بالضرورة بين حركة العاصي وبين حركة  
المعتدل ان الاول باختياره دون الثانية وانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لطلت  
قاعدة التكليف والعدل والدم والثوب والعقاب وهر ظاهر والجواب ان ذلك انما  
يتوجه على الجبرية الفاتلين بنفى الكسب والاختيار اصلاً. ولما نحن لنعده على ما  
نحققه ان شاء الله تعالى﴾۔

ترجمہ: اور معزل یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم باقی کی حرکت اور وعظ و ناصی کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور عدل و دوزم اور ثواب و عقاب باطل ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلالی تیرہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح: بندہ کے اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہونے پر معزل ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں باقی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور وعظ و ناصی کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق نہ ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیار یہ مثلا حرکت وعظ و ناصی کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیار یہ کا خالق خدا بندہ ہے۔ دوسری دلیل معزل کی یہ ہے کہ اگر سرے افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا بندہ کی قدرت

واقعیہ کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر اجر و ثواب اور برے افعال پر ذمہ و عقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت و اختیار میں ہو اور تالی یعنی بندہ کا مکلف نہ ہو اور اجر و ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہوتا باطل ہے کیونکہ انصاف سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہے بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے نہ خلق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا مذکورہ بالا استدلال مجربہ کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب و اختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور ٹھہرتے ہیں اور تم کو بندہ کے لیے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ بندہ جب اللہ کی دہی ہوئی قدرت کی جو حادث ہے اپنے اختیار سے اشتغال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدرہ سے وہ عمل موجود فرما دیتے ہیں اور اس عمل کو موجود کر دیتا جو اللہ کا فعل ہے مطلق کہلاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کا سب ہے اور جب بندہ کی قدرت و اختیار باقی ہے تو افعال کا مختلف بنانا صحیح ہوا نیز جب بندہ اپنے افعیے اور برے افعال کا کاسب ہے تو اس کو ذمہ اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہراتا بھی درست ہوا کیونکہ ثواب و عقاب کے استحقاق کا ہمارے کسب پر ہے نہ کہ مطلق پر۔ اس تقریر سے مطلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابو منصور ازید بن شریح قدس سرہ فرماتے ہیں، لال ابو حنیفہ و اصحابہ الخلق لعل اللہ و هو احدات الاستعاذہ فی العبد و استعمال الاستعاذہ المحدث لعل العبد حقیقۃ لا مجازاً۔

ترجمہ: جنی خلق اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور وہ بندہ کے ہر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا کام اور استطاعت

چونکہ بعضوں کا یہ کہنا ہے کہ ان خلائق کو لایا گیا تھا کہ وہ اللہ کے لیے شکر ادا کریں اور اسے حمد و ثناء دیں۔ لیکن ان کی فطرت پرستی تھی، ان کے پاس نہ خدا کا تصور تھا نہ نبی کا۔ ان کے لیے صرف دنیا ہی وجود رکھتی تھی۔ ان کے لیے دنیا ہی سب کچھ تھی۔ ان کے لیے دنیا ہی تمام تھا۔ ان کے لیے دنیا ہی سب کچھ تھی۔ ان کے لیے دنیا ہی تمام تھا۔

والشارب والزاني والسارق ائني غير ذلك وهذا حين عظيم لان انتصف بالشئ من تمام

سے دانت النسی لا من، وحسنہ اولایرون ان اللہ تعالیٰ ہوا خالق لمواد والبیاض  
وسائر المصنعات فی الاجسام ولا یتمصف بذاتہا وربما یتمسک بقولہ تعالیٰ فبذلک اللہ  
احسن الخالقین واذا تخلق من الطین کھینۃ الطیر والحیوان ان التخلق ہینا بمعنی  
التفقدیر ہے۔

ترجمہ: درجہ: (معتزل کی طرف سے) یہ دیکھیں پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال مبارک  
کا خالق ہوتا تو وہی قائم، درجہ اور اکل اور شراب اور ذاتی اور ساری وغیرہ ہوتا۔ اور یہ  
استدلال درست جہالت ہے ان سے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہتا ہے جس کے ساتھ وہ شی  
قائم ہوتا ہے وہ نہیں جو جس کا موجد ہو گیا وہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں مواد جو پیش  
و دیگر صفات کا موجد کرنے والا ہے حالانکہ (ان صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ  
(معتزل کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فبذلک اللہ احسن الخالقین“ اور ”اذا تخلق من  
الطین کھینۃ الطیر“ سے استدلال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے کہ خلق بیان تقدیر کے معنی میں  
ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کے بندہ نے افعال متبادرہ کا خالق نہ ہونے پر معتزل یہ دیکھیں بھی پیش کرتے ہیں  
کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال غیر مقررہ اکل و شراب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے  
وہی قائم نہ ہوتا اور نمود کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قاعدہ نہ ہوتا حالانکہ جانی ثانی اللہ تعالیٰ کا قائم قاعدہ اور  
شراب ہونا باجم ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال غیر مقررہ کا موجد ہونا بھی باطل ہے۔ تو شارح  
استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزل کی درست نہایت پر دلالت کرتا ہے اس  
نے کہ قائم قاعدہ اکل اور شراب وغیرہ صفت کے سبب میں جو اپنے اپنے غذا ہفتہ یعنی قیام نمود، اکل اور  
شراب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں وہ قیام نمود، اکل اور شراب کے ساتھ متصف وہ کہائے گا  
جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں۔ کہ وہ جو جن کا موجد ہو مطلق اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر مواد، بیاض وغیرہ  
صفات کا خالق اور موجد ہے مگر کوئی اللہ تعالیٰ وہان صفت کے ساتھ متصف ہوا اس کو سوا خود اس میں نہیں  
نہایت بلکہ جسم و اسرار اور مطلق سچا ہے اس سے کہنا کہ سوا اور یہ غیر جسم نہ ساتھ قائم ہیں۔ نیز اجسام ہی ان سے

ساتھ متصف ہو گا۔ معقول بعض ان خصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں شائستگی کا لفظ ہمیشہ متبع وارد ہیں جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں بلکہ بندے بھی خالق ہیں اسی طرح ان خصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں غفلت کی اشارہ بندوں کی طرف کی گئی ہے مثلاً وَإِذَا خَلَقَ مِنَ الطِّينِ اس میں غفلت کی اشارہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔ شاعر نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خالق کے معنی قدر یعنی اندازہ کرنے سمورت بنائے تشریح اور نہ کہ بنانے کے ہیں۔

وهی ای الفعال العباد کلہا ہر ذلہ ومشیئہ تعالیٰ وتقديس ولہ سبق انہما عبدہا  
عبارة عن معنی واحد وحکمہ لا یبعد ان یکون ذالک إشارة الی خطاب التکوین ولفظہ  
ای فضائہ وهو عبارة عن الفعل مع لباذلة احکام لا یقال لو کان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ  
لوجب الرضاء به لان الرضاء باللفضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالکفر کفر لانا  
نفول الکفر مقضی لا لقضاء والرضاء انما یجب باللفضاء دون المقضی وتلقیہ وهو  
تحدید کل مخلوق بحدہ اللہی یوجد من حسن ولیح ونعم وضرب وما یحیہ من زمان  
او مکان وما یترتب علیہ من ثواب وعقاب والمقصود تعمیم ارادة اللہ تعالیٰ وقدرتہ  
لما مر ان لکل یخضع اللہ تعالیٰ وهو يستدعی القدرۃ والارادة لعدم الالزام والاجابہ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہے اور اس کے حکم سے ہیں ہر چیز کی  
اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہوا اور اس کی قضاء سے موجود ہے اور قضاء سے مراد زیادہ  
مضبوطی سے کام لیا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضاء واجب  
ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب  
دیں گے کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں ہے اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر اور ہمارے  
انصار عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہے اور ہر حقوق کو اس صفت کے ساتھ نام کرتا ہے جس صفت

پر وہ موجود ہو گا مثلاً حسن و قبح اور فی و ضرر اور اس زمان کو مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور



اس ثواب و عقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہو گا اور مصطفیٰ کا تصور اللہ تعالیٰ کے ہمارا اور قدرت کو  
عام کر کے یہ تسلیم کر رہا ہے کہ سب انھوں میں اللہ تعالیٰ کے خلق کا منبج ہے اور خلق قدرت و  
اللہ کا متعلق ہے اللہ تعالیٰ کے کرم اور مجبوتہ ہونے کی وجہ سے۔

شرعیہ: جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ  
کئی چیز کا عین بطور مشیت اور ارادہ کے نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ تمام افعال وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے  
واقع ہوئے ہیں لہذا وہ فعلی از قبیل حیر ہوں یا از قبیل شری ہوں اس میں معجزہ کا راز ہے جو یہ کہتے ہیں کہ  
اللہ تعالیٰ قیوم اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ ہر شے ہوتے۔

حدیثی النہج اللع یعنی اس سے پہلے جہاں صفات مزید کے شری میں ارادہ و مشیت کا ذکر آیا ہے  
شرعیہ نے بڑا ہے کہ ہر شے ایک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں۔ کرامیہ مشیت کو تدبیر اور  
اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔

وحکمہ النہج شرعیہ نے اظہار حکم سے خطاب کرکے یہی چیز کے ایجاد کا ارادہ کر کے کا تدبیر  
اور بھی برکت ہے حیر کہ ارشاد ہے "فسما عروہ او اراد شیطا ان یکن لہ کل فیکون" اور یہ بھی  
ہوتا ہے کہ لہذا تدبیر بعض افعال اور جو اس کے بعد ہوتا ہے۔

وافقیہ ای فساد النہج شرعیہ نے قضاء کی تعبیر افعال (المقضاء) سے کی ہے اور اس سے قس کرکے  
کی بات کے آثار میں توجہ ہے کہ فعل اور حکم ایک ہی چیز ہیں معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد حکم ہے۔

لابد فی النہج العراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود  
پاتے ہیں تو حکم بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے: ہو گا مالا کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے اور ہوا تو کفر  
یہ قضاء واجب ہوتا ہے کہ رضا بقضاء واجب ہے اور کفر پر رضا کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضا بالکفر کفر  
سبب دانی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء وہی ہے واجب ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضا بقضاء پر  
واجب ہے جو اللہ تعالیٰ نے کفر پر رضا واجب نہیں جو واقعی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گویا حکم نے  
قضاء اور حکم کے درمیان فرق نہیں کیا جس کی بناء پر حکم باطل ہوا۔

وہو تعدید کنی مخلوق النہج یہ قدر کے معنی کا یہ ہے کہ ہر مخلوق کو جس صفت لیا

جس زمان و مکان میں موجود ہو ہے وہ پہلے ہی سے متعین کر دیئے گا نام تقدیر ہے اور اسی تعین الہی کے متعلق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے جس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اسے غزل و عرض کے اتنے کترے ہوں گے فلاں جانب مین ہوگا فلاں جانب غسل خانہ بیت الخلاء اور پورچی خانہ اور گا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہن یا کاغذ نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر تعمیر میں آتی ہے اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک خاص وجود رکھتا ہے جس میں ہر چیز کا اصل و حقیقی وضع ہوگا یا خدایا ہوتا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ پہلے سے لکھا ہوتا ہے اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز کا وجود ظہور ہوتا ہے۔ اہل اسلام کے نزدیک اس وجود کا نام تقدیر ہے جو کہ ایمانیات کا ایک بنیادی حصہ ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَيَكُونُ الْكَافِرُ مَجْبُورًا لِمَا كَفَرَ بِهِ وَفَلَا يَصِحُّ تَكْثِيرُهُ  
بِالِإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ ارَادَ اللَّهُ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِاخْتِيَارِهِمْ فَلَا جَبْرَ كَمَا أَنَّهُ  
عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالِاخْتِيَارِ وَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيفُ الصَّحَالِ وَالْمَعْرَلَةِ الْكُفْرَ وَالْإِرَادَةَ  
اللَّهُ لِلشَّرِّ وَالْقَبَاحِ حَتَّىٰ قَالُوا إِنَّهُ ارَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ إِيْمَانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرَهُ  
وَمَعْصِيَتَهُ زَعَمَ مِنْهُمْ أَنَّ ارَادَةَ الْغَيْبِ قَبِيحَةٌ كَخَلْقِهِ وَبِحِلَاوَةِ وَمَنْ لَمْ يَنْتَعْ ذَالِكَ بَلِ  
الْقَبِيحُ كَسَبُ الْقَبِيحِ وَلَا تَصَالَفَ بِهِ لَعَنَهُمْ يَكُونُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ الْإِعَادُ الْعَادُ عَلَىٰ خِلَافِ  
ارَادَةِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَهَذَا شَيْخٌ جَدِيدٌ

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا تکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا، بلکہ اجبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو چاہتا ہے اور محال کا تکلف بنانا لازم نہیں آتا۔ اور معتزل نے اللہ تعالیٰ کے شر بد و الفحش قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا، اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے، جس طرح اس کا محض اور ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کسب قبیح

اور انصاف بالبح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال مبادر اور الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بڑی بات ہے۔

**تشریح:** اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا "والله المقصود نعميم اوانة الله" اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سب افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے۔ لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان نہ ہوا۔ اسی طرح کاسی فسق کرنے پر مجبور ہوا اور اطاعت اور فرمانبرداری کرنا محال ہوا اور تکلیف یا محال صحیح نہیں ہے۔ لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا تکلیف دینا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیار ہی طور پر کفر صادر ہو اور فلاں سے اختیار ہی طور پر فسق صادر ہو تو اب وہ ارادہ الہی کے مطابق اپنے اختیار سے ہی کفر اور فسق کریں گے کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود نہ کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف یا محال لازم نہیں آئے گا۔

والصعولة المذكورة النع یعنی معتزلہ ارادہ الہی سے تمام افعال مبادر کو ماحول کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور برے افعال ارادہ الہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور فسق کا ارادہ نہیں کرتا حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل اعتراض کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح مطلق فسق یا فسق ہے اسی طرح ارادہ فسق بھی فسق ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ مطلق فسق ہے اور نہ ارادہ فسق ہے بلکہ کسب فسق اور فسق کے ساتھ مصنف ہونا فسق ہے جو بندہ کا اختیار ہی نہیں ہے۔ تو معتزلہ کی اصل برہنوں کے بیشتر افعال ارادہ الہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بڑی بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مصلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آجیگا۔

﴿حکمی عن عمرو بن عبد اللہ قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی معجوسی کان معی فی السبعة ففقت له لیم لا سلب فقال لان اللہ تعالیٰ نم یؤد سلامی لاذن اذ اسلامی اسلمت، فقلت للمجوسی ان اللہ تعالیٰ یرید اسلامک ولكن الشیاطین لایہرکونک، فقال المعجوسی فاما اکون مع الشریک الاغلب، وحکمی ان لقاضی عبد الجبار الہمدانی دخل علی الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابواسحق الاسفرائینی فلما رانی لاستاذ لانی سبحان من تنزه عن المعشأاء فقال الاستاذ علی القور سبحان من یجری فی ملک الامشاء﴾ ۱۔

ترجمہ: عمرو بن عبید (۱) سے حکایت ہے کہ نہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے جواب نہیں کیا جس طرح ایک بخوی نے جواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے بخوی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیطان تجھے چھوڑتے نہیں تو بخوی نے کہا پھر تو میں غائب شریک کے ساتھ رہوں گا۔ اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب (۲) ابن عباد (۳) کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائینی موجود تھے تو جب استاد کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ پرانی سے منزہ ہے۔ استاد نے فرما جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو اچھا ہے۔

(۱) عمرو بن عبید قدما معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے۔ مبنی یمنی کا ممبر ہے۔ تاریخ وادب ماہر فی اوروقات ۱۳۳۰ھ مری ہے۔ کچھ لکھی نے ۱۳۳۰ھ ہے۔ بھرا کے رہنے دے ہیں۔ روایان حدیث میں ائمہ ہیں۔  
الاندرم لبرکلی، ج ۲، ص ۱۸۔

(۲) قاضی عبد الجبار معتزلہ کے اکابر میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ۴۱۵ھ میں وفات پانگے ہیں۔

(۳) ابن عباد ۱۸۱ھ میں ہے اور امام معتزلہ کے مرہب ہیں۔ معتزولہ کے ذریعہ پہنچے ہیں۔ وادب ماہر فی

وہ سے صاحب بکلائے جاتے تھے۔

**تفہیم:** مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادہ الہی کے خلاف انسانی کے وقار کا قاتل ہونا بہت ضعیف ہے۔ پہلی حکایت میں بخاری نے "ان اللہ لم یورد مسلماً" کہہ کر دوسری حکایت میں استاذ الاسلام نے "مبحان من لا یجری فی ملکہ إلا ما یشاء" کہہ کر معتزلہ پر چوٹ لگائی ہے۔

﴿وَالْمُعْتَزِلَ اعْتَقَدُوا أَنَّ الْأَمْرَ بِسُلْطَمِ الْأَرَادَةِ وَالْهِيَ عِنْدَ الْأَرَادَةِ فَعَمِلُوا الْإِيمَانَ الْكَامِلَ الْمُرَادَ وَكَفَرُوا غَيْرَ مُرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ النَّاسَ لَوْ لَا يَكُونُ مُرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهِ وَلَوْ يَكُونُ مُرَادًا وَبِهَيْبَةٍ عَنْهُ لِحُكْمٍ وَمَصَالِحٍ بِحَيْثُ يَهْدِي اللَّهُ تَعَالَى أَوْ لَآلَهُ لَا يَسْتَلِ عَمَّا يَفْعَلُ إِلَّا بِرِضَا أَنْ أَسُوهُ إِذَا ارَادَ أَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِينَ عَصِيَانِ عِنْدَهُ بِأَمْرِهِ بِشَيْءٍ وَلَا بِرِئْدِهِ مِنْهُ وَلَوْ يَتَصَلَّكَ مِنَ الْجَانِبِينَ بِالْأَهَابِ وَبَابُ الْفَاعِلِ مَفْرُوحٌ عَلَى الْقَرِيبِينَ﴾

**ترجمہ:** معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی حکم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اسی کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جسے جہنم میں لے کر بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے اور نہی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حالتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا حاطہ علم الہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی کیا معلوم نہیں کہ اُن کا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے مگر اُن کے اس کام کو چاہتا نہیں ہے اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تدوین کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

**تفہیم:** اصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح ہی اور حکم ارادہ کے درمیان تفرقہ میں معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اسی کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے جیسے اُن کا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ وہ نہ کرے کہ اس کا نافرمان ہو اور لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح بعض اوقات ایک کام کا ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حالتوں اور

مصلحتوں کی وجہ سے اس سے ٹہا فرماتا ہے جنہیں ایسی بات ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہذا ہمیں یہ پوچھنے کا حق نہیں کہ جب وہ ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے عمر کے اس سے ٹہی کیوں فرماتا ہے۔

﴿وَلِلْعَالِیِّ اِخْتِیَارٌ یَّذِیْقُہُم مِّنْہَا اِنْ کَانَ طَاعَۃً وَّیُعَذِّبُہُم عَلَیْہَا اِنْ کَانَ مَعْصِیَۃً لَا کَمَآ زَعَمَتِ الْجَبَرِیَّةُ اِنَّہٗ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اِصْلًا وَاِنْ حَرَکَہٗ بِمَنْزِلَۃٍ حَرَکَاتِ الْجِسَادَاتِ لَا یُسَبِّرُہٗ عَلَیْہَا وَلَا یُعِدُّہَا لِاِخْتِیَارٍ وَہٰذَا بَاطِلٌ لَا اِلَّا لِرُقِّ بِالْغَرُورِ مِنْ حَرَکَۃِ الْبَطْشِ وَحَرَکَۃِ الْاَوَّلِیَّاتِ وَلَعَلَّمْ اِنْ الْاَوَّلٰی بِاِخْتِیَارِہٖ دُونَ الدَّٰثِلِیِّ وَلَآ اِنَّہٗ لَوَلِّیْہُمْ یُکِنُّ لِلْعَبْدِ فِعْلًا اِصْلًا لَّمَّا صَبَّحَ تَکْلِیْفُہٗ وَلَا یَعْرِیْبُ اسْتِحْقَاقُ الْغَوَابِ وَالْعِقَابِ عَلٰی اِطْعَآہِ وَلَا اِسْتِنَآہِ الْاَفْعَالِ اِلٰی تَقْدِیْسِ سَاطِغِیۃِ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِیَارِ اِلَیْہِ عَلٰی سَبِیْلِ الْحَقِیْقَۃِ مَثَلُ مَسْنٰی وَکُتُبٍ وَصَامٌ بِخِلَافِ مَثَلِ طَالِیِ الْغَلَامِ وَاسْوَدُّ لَوْلَہٗ وَالنَّصُورُ الْقَطْعِیۃُ تَقْلِیْ ذٰلِکَ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی 'جِزَآءٌ بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ' وَلَوْلَہٗ تَعَالٰی 'لَعَنَ شَآءُ قُلُوبِہُمْ وَمِنْ شَآءٍ فَتَکْفُرُ اٰیٰتِیْ غَیْرِ ذٰلِکَ'۔

ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیار کی افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کی چیزیں سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کی چیزیں سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبر یہ کہتے ہیں کہ بدو کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں۔ اور اس کی حرکات و عبادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قہد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم وہی امور پر حرکت بطش اور حرکت دفعہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیار ہی ہے دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بدو کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو تکلف مانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب و عتاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا۔ اور نہ ہی بدو کی طرف ان افعال کی اسناد ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا قضا کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور صابر بر خلاف طال الغلام اور اسود لولہ جیسی مثالوں کے اور نصیر و قہد ان باتوں کی لٹی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جِزَآءٌ بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ" اور ارشاد باری "لَعَنَ شَآءُ قُلُوبِہُمْ وَمِنْ شَآءٍ فَتَکْفُرُ اٰیٰتِیْ غَیْرِ ذٰلِکَ"۔

ملکہ کفر اور ان کے عداوت دیگر بات ہیں۔

تشریح: یہاں ایک مقبور اور اہم ترین مسئلے کا بیان ہے جس کو جبر و اختیار کا مسئلہ کہا جاتا ہے یہاں تک کہ اس مسئلے کے بارے میں اندر ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے تو اس مسئلے نے مار ڈالا اور یہی توجہ ہے کہ اورے اکثر اسلاف نے اس مسئلے میں سکوت فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ ہندو عقائد ہے یا مجبور؟ آپؑ نے فرمایا کہ ہاں، لہذا تو اس نے آپؑ پاؤں اٹھایا پھر قرآن نے لگے کہ دوسرے پاؤں اٹھاؤ تو اس نے دوسرے پاؤں کے اٹھانے سے محذورت پیش کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہاں یہی مثال ہے جبر و اختیار کا کہ کسی صحیفہ عقائد اور کسی حد تک مجبور ہے نہ لاہر محض اور نہ مجبور محض ہے۔ بنیادی طور پر اسی مسئلے میں تمنا مذہب ہیں۔

(۱) معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے اعمال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی یہ مذہب اس لئے باطل ہے کہ وہن میں اللہ تعالیٰ کی منت مطلق میں انسان کو شریک ضرور دیکھتا ہے۔

(۲) جبریت: یہ کہتے ہیں کہ انسان بالکل اتنا ہے جس اور مجبور محض ہے نہ کسب میں اختیار رکھتا ہے اور نہ خلق میں۔ اس کی مثال بالکل ہی نباتات کی طرف ہے چونکہ وہی میں شریعت کا اہتمام ہے لہذا یہ مذہب سراسر باطل ہے۔ (۳) اہل سنت و الجماعت کا مذہب یہ ہے کہ خالق اللہ کی ذات ہے وہ انسان کا سب سے لہذا ان کے نزدیک نہ انسان قادر مطلق ہے اور نہ مجبور محض ہے بلکہ وہ میان میں ہے لہذا اس کا مکلف بنانا درست ہے اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال قبیحہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کا مقصد جبریت اور معتزلہ کی تردید ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے ان کی تردید پر پہلے دلائل ذکر کئے جن میں ایک عقلی اور دینی عقلی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ انسان کے کچھ اعمال اختیار ہی ہیں اور کچھ غیر اختیار ہی جیسا کہ ارتعاش غیر اختیار ہی اور حرکت اختیار ہی ہے لہذا ارتعاش میں انسان کا اختیار نہیں اور حرکت میں انسان کا اختیار ہے۔

(۲) فریقین کے نزدیک ہندو احکام شریعت کا مکلف ہے جس کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے وحصلہ الامتنان لہذا اگر ہندو مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف بنانا کیسے صحیح ہوتا کیونکہ تکلیف عاجز کا بھی ہونا ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔

(۳) اگر انسان کو اُس کے افعال میں اختیار ہی نہ ہو تو پھر ثواب اور عقاب کیسے دیا جائے گا۔ جزا اور

سزا کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انسان مجبور شخص نہیں ہے۔

(۳) اول لغت انسان کی طرف اُن افعال کی اشارہ کرتے ہیں جن افعال میں انسان کا اختیار ہوتا ہے پھر یہ اسناد بھی مطلق ہوتا ہے جیسا کہ صلیبی زہد، حمام زہد و غیرہ اور بھی یہ اسناد مجازی ہوتا ہے جیسا کہ ہنسی الامور المہینۃ۔ زہد کی طرف یہ اسناد ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے جبکہ خال مرہ اور سوز لوند میں یہ اسناد غیر اختیاری ہے لہذا دونوں قسم کی اسناد سے خوب واضح ہے کہ پہلا اختیاری اور دوسرا غیر اختیاری ہے۔ (۵) یہ دلیل مسمیٰ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جریر نے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ بعض قطعہ سے اس کی نفی ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے جنودا یسما کائنوا یسملون کیونکہ جزد صرف افعال اختیاریہ پر مرتب ہوتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ بندوں کے کچھ افعال اختیاری ہیں جو کہ موجب جزاء اور سزا ہیں یا فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر اس آیت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان اور کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اس سے ان کے ماتم مشیت کا تعلق ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت ساری آیات قرآنی اس پر دلیل ہیں جیسا کتلوا وھربوا ھتھابا اسلحکم فی الایام الخالیۃ یا الیما تجزؤن ما کنتم تعملون وغیرہ وغیرہ۔

﴿فَإِنْ قِيلَ لِمَ تَدْعُهُمْ إِنْ هُمْ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ أَدْعُوا﴾

هو جود الفعل ليجب او بعده فيمتنع ولا اعتبار مع التوجوب والامتناع فلنا يعلم ويريد ان العهد بفعله او بشرطه باختياره فلا اشكال).

ترجمہ: لیکن اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کو عام کرنے کے بعد جبریتاً لازم آئے گا اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل متعین ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا نہ کرے گا۔ لہذا اللہ کوئی امکان نہ رہا۔

تشریح: یہاں سے شارح کا مقصود جبرپہ کی طرف سے اہل سنت پر ایک وارد شدہ اعتراض نظر کرنا ہے



جس کا اصل یہ ہے کہ اگر تمام امور اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کام کے وجود کے ساتھ متعلق ہے تو اس فعل کا وجود واجب اور ضروری ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس فعل کے عدم سے متعلق ہے تو اس کا امتناع واجب اور ضروری ہے اور دونوں صورتوں میں انسان کا اختیار باقی نہیں رہتا۔ لہذا انسان کے اختیار کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ متعلق ہونے کے باوجود اس کام میں انسان کا اختیار بحال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہے کہ انسان اس کام کو یا تو اپنے اختیار سے کرے گا یا اس کو اپنے اختیار سے چھوڑے گا۔ لہذا فعل اور ترک میں اختیار انسانی باقی نہ کر اسے مجبور نہیں کہہ سکتا۔

﴿فَإِن لَّبِئْسَ لِعَمَلِهِ الْاِخْتِيَارُ وَاجِبًا اَوْ مُسْتَعَا وَهَذَا بِسَالِمِ الْاِخْتِيَارِ لَنَلَا اِنَّهُ مَصْنُوعٌ فَانَ الْوَجُوبُ بِالْاِخْتِيَارِ مَعْلُوقٌ بِالْمَنْفَعَةِ لَهُ وَابْتِغَاءُ مَقْصُودٍ بِالْفِعَالِ الْاَرَادِيَّةِ تَعَالَى﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ بھرتہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے معنی ہے ہم کہیں گے کہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو جتنی بنائے والا ہے اختیار کے معنی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افغان باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح: مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہو رہا ہے یا تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ سابقہ اعتراض دہرایا جا رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہو کہ انسان اس کام کو اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الہی اور ارادہ الہی سے خلاف تو ہو نہیں سکتا لہذا اس کام کا یا تو کرنا واجب ہوگا اور یا ممتنع ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ انسان مجبور محض ہے اور یہی جبریہ کا مذہب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اختیار اور بھی بچتی رہتا ہے۔ و ابھیضاً معلق من اس عبارت سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی چیز کے لئے واجب کا ذریعہ ہوگا اور اختیار ختم ہونے کا ذریعہ ہو تو اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے تمام امور پر علم رکھتا ہے اور تمام امور کا صدور اللہ تعالیٰ

سے اس کے ارادے سے ہوتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہوتے حالانکہ اللہ تعالیٰ سے تمام اسرار کا صدور اختیار سے ہوتا ہے لہذا غلام یہ ہوا کہ وجوب الاختیار الزام کو ثابت کرتا ہے اس کے متناہی نہیں ہے لہذا بندہ کا اختیار بدستور ہے اور جبریہ کا نفی یہ لفظ ہے۔

﴿ فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجدًا لا لفعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال واجبا لها و معلوم ان المقصور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين فلما لا كلام في قوة هذا الكلام ومقتضاه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الفاعل هو الله تعالى وبالضرورة ان لقوة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الاربعاض احدنا في التقصي عن هذا المضيبي اني القول بان ذلك خالق والعبد كاسب وتحققه ان صرف العبد لقوته و ارادته الى الفصل كسب و ايجاد ان الله تعالى الفعل عليه خالق والمقصور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بوجهين مختلفين فالفعل مقصور الله تعالى بجهة الابداء ومقصور العبد بجهة الكسب وهذا القول من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في توضيح عبارة المفصحة عن تحميل كون فعل العبد بخلق الله تعالى و ايجاد مع ما للعبد فيه من القسرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مقصور و وقع في محل قدرته وانعقد لا في محل قدرته و الكسب لا يصح انفراد القدر به والخلق يصح ﴿ ۱ ﴾

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گزرجی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق و ايجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ مقصور واحد و مستقل قدرتی کے تحت داخل نہیں ہو سکتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں مگر چندہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت رفع میں نہیں تو اس

مخلوق سے رہائی حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہمیں یہ سمجھنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ تعالیٰ ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس خوب کی حقیقت یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو متوجہ کرنا کاسب ہے اور اس کے بعد غرضی کا اس فعل کو جو جو غرض غرضی ہے، منظور واحد و قدرتوں کے تحت داخل اور رہا ہے مگر وہ مختلف چیزوں سے کیونکہ فعل اللہ کا مقدر و ایجاد کی ہوتے ہے اور بندہ کا مقدر و کاسب کی جہت سے ہے اور انسانی ذات تو یہ کہی ہے کہ وہ اس کی عزت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ آزاد نہیں ہو بندہ کی قدرت و ارادہ کے وجود نفس عبد اللہ تعالیٰ کے تحت و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی حقیقت کو بیان کرنے والی ہے۔ درحقیقت کاسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں معنی کی مراد مختلف ہیں مثلاً کاسب کہہ کر یہ واقعہ ہے اور غرضی نیز کہہ کر اسے اور کاسب ایسا مقدر ہے جو اپنی ذات کے تحت میں واقع ہے اور غرضی اپنی قدرت کے عمل میں واقع نہیں ہے اور کاسب میں تمام مقدر و مستقل ہوتا ہے نہیں اور غرضی میں نہیں ہے۔

تشریح نیز یہی جانب سے اثر سنت و جہت پر ایک انتہائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بندہ کو غرض یا اختیار ثابت کیا اس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے مقدر اور ذات سے اپنے فعل کا موجود ہے۔ «ہر طرف آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ تمام اشیاء کا خالق اور موجد اللہ کی ذات ہے۔ ان دونوں باتوں میں کھٹا نہیں ہے بلکہ ساتھ ساتھ مقدر و واحد غرضی فعل مبدع اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت نفس اور لازم آئے گا کہ یہ اصول مسلمہ کے خلاف ہے کہ مقدر و واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت و اثر نہیں ہو سکتا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ جہت یہ آپ کا اعتراض پر مضبوط ہے اور اس میں ہر نتیجہ کی ہے مگر غرضی نفس سے جہت ہے کہ خالق صرف اللہ کی ذات ہے بندہ نہیں اور جہت نفس سے یہ بات ثابت ہے کہ افعال اختیار یہ میں بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی اثر ہے بذا انجور انجیں کہہ پا کر اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔ بندہ کو اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کاسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا نفس کو موجود اور غرضی ہے لہذا مقدر و واحد کا دو قدرتوں میں مختلف چیزوں سے داخل ہونا لازم آیا۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت یہاں در غرضی کے اعتبار سے نفس جو اور افعال کی قدرت کے تحت

کسب کے اعتبار سے داخل ہوا لہذا کوئی اختلاف بھی باقی نہیں رہا۔

ولہم لی الفرق بينهما الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ آپ نے خلق کی نسبت اللہ کی طرف کی اور کسب کی نسبت بندے کی طرف کی۔ تو جواب یہ دیا کہ اس فرق کے سلسلے میں حارے مشائخ سے مختلف تعبیرات منقول ہیں۔ (۱) کسب آلات اور اعضاء کا خروج ہے جبکہ خلق آلات اور اعضاء کا خروج نہیں لہذا بندہ جو بھی کام کرتا ہے یا تو اعضاء کا جوئی کی مدد سے کرتا ہے یا اعضاء بالذاتی کی مدد سے کرتا ہے۔

(۲) کسب ذات کا سبب میں واقع ہوتا ہے جبکہ خلق ذات خالق میں واقع نہیں ہوتا۔ بندہ جو بھی کام اور کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہو جاتا ہے مثلاً قہود کا کسب کیا تو قاعد کہا گیا ضرب کا کسب کیا تو ضارب کہا گیا جبکہ اس قیام اور ضرب کی خلق کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو قائم اور ضارب نہیں کہا جاتا۔

(۳) کاسب اپنا کسب اللہ کے ارادے اور خلق کے بغیر نہیں کر سکتا اگر اللہ تعالیٰ اس کام کی تخلیق نہ کرے تو بندہ کس طرح کسب کرے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل ہے وہ انسان کے کسب کا خروج نہیں لہذا اللہ کی ذات خالق اور انسان کا سبب قرار دیا گیا۔

فلان قبل فقد أنعم ما نستسم الي المصنعة من آيات الشريعة فلنا الشريعة ان  
يجتمع لثبات صلي شيء ويفرد كمل عنها بما حوله فون الأمر ككثير كاد القربة والصحة  
وكما اذا جعل العبد خلقا لا لعماله والصانع علقا لصور الاعراض والابسام بمداخل ما  
اذا اضيف امر الي شئ من مبهوتين مختلفتين كما لارض لكون ملكا لله تعالى بجهة  
الخلق واللعاب بجهة ليوث التصرف وكفعل ففعل ينسب الي الله تعالى بجهة المخلوق  
والي العبد بجهة الكسب ﴿﴾

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی حرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معزولہ کی طرف  
کی ہے ہم جواب دیں گے کہ حرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں پھر ہر ایک اپنے حصہ  
میں متحرک ہو رہا ہو۔ دوسرا (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور علقہ کے شرکاہ اور جیسے ہی وقت کہ جب بندہ  
کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام امراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے

برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے تحقیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے جن تعریف ہونے کی جہت سے اور جیسے شمس عبد اللہ کی طرف غلطی کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح: جبریت کی جانب سے الی منت وانما عمت پر ایک مضبوط اعتراض ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اس کو اللہ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ فعل عبد کو بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں کا مقدر و فرد دیا اگرچہ دونوں کی جہات مختلف ہیں لیکن ہر بھی ایک قسم کی شرکت آگئی۔ جب معتزلہ نے بندہ کو اپنے لول کا خالق کہا تو آپ نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ یہ اللہ کی صفت غلطیت میں اثبات شرکت ہے جو کہ شرک ہے لہذا ہر الزام تم نے معتزلہ کو دیا تھا خود ہی اس میں پھنس گئے؟

جواب یہ ہے کہ بندہ کو کاسب کہنے سے اللہ کے ساتھ شرکت لازم نہیں آتی کیونکہ شرکت کا مطلب یہ ہے کہ دو افراد کی چیز میں اس طرح کے شریک ہوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنا حصہ لے کر جدا ہو جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک محل پانچویں میں کئی لوگ اس طرح کے شریک ہوتے ہیں کہ ہر ایک کا اپنا حصہ ہے جب چاہے تو دوسروں سے جدا کرے۔ دوسرے کو اعتراض کا حق باقی نہیں رہتا۔ شرکت کا یہی معنی لیتے ہوئے معتزلہ پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ انہوں نے صفت غلطی میں اللہ کے ساتھ لول کو اس طرح شریک کر دیا کہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر اسے جدا کر دیا اور اللہ تعالیٰ کو باقی تمام اشیاء کا خالق کہہ کر اسے جدا کر دیا جبکہ صورت مذکورہ میں اللہ کے ساتھ شرکت تحقیق نہیں کیونکہ یہاں ایک چیز کی اضافت دوسری طرف مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے جیسا کہ زمین کی اضافت اللہ کی طرف بھی کی جاتی ہے اور بندہ کی طرف بھی کی جاتی ہے لیکن اضافت کی یہ مختلف غلط ہے کہ اللہ کی طرف بطور مالک غلطی اور انسان کی طرف نسبت بطور منصرف اور مالک مجازی کی گئی ہے لہذا یہ کہنا فہم ہوگا کہ یہ زمین اللہ اور بندے کے درمیان مشترک ہے حالانکہ دونوں کی طرف نسبت موجود ہے اور شرکت جہت نہیں ٹھیک کی صرح اشیاء کی نسبت اللہ اور بندے دونوں کی طرف کی گئی ہے لیکن اس نسبت سے شرکت ثابت نہیں ہو رہا ہے۔

﴿لَا تَلْبِسْ لُبْلُ لِكَيْفَ كَانَ كَسْبَ الْقَبِيحِ لِبِدْعِهَا سَفْهًا مَوْجِبًا لَاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ

صلواتہ قلنا لا انا قد ثبت ان الخالق حکیم لا یخلق شیئاً الا وله عاقبة حمیدة وان لم نطلع علیہا فجز ما بان ما نستطیعہ من الالہام قد یكون له فیہا حکم ومصلح کما فی خلق الاجسام انشیء فیضا المولمة بخلل الکاسب لانه قد یصل الحسن وقد یصل الفیض لوصفنا کسبه للفتح مع ورود النهی عنه فیہا سطفا موجبا لاستحقاق اللہ والعلاب۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ کیسے فتح کاسب فتح سعادت اور مستحق دم ہونے کا باعث ہے بر خلاف خلق فتح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم کہیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے اگرچہ اس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہم نے یہ یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم فتح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں شکستیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں جیسے کہ تکلیف وہ مضر انجام پیشہ کے خلق میں بر خلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود غی و اندازہ نے اس کے کسب فتح کو فتح اور سعادت اور مستحق دم و مقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح: یہ مسئلہ کی طرف سے ایک اعتراض ہے کہ جب اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے اور فعل مد اللہ اور انسان دونوں کی قدرتوں کے تحت مختلف جہات سے داخل ہو گئے ہیں تو کیا ہے کہ کسب فتح کو فتح قرار دے کر اس کے کاسب کو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور خلق فتح کو فتح نہیں قرار دیا حالانکہ خلق کسب کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ کی ذات حکیم ہے اور فعلی المحکم لا یخلو عن الحکمة حکیم کا کام حکمت اور مصلحت سے کبھی چلتی نہیں ہوسکتا۔ لہذا جن افعال کو ہم فتح سمجھتے ہیں ان میں حکمت اور مصلحت مضر ہے اگرچہ ہم اپنی کوتاہی کی وجہ سے اسی حکمت کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زہریلا پھر زہریلا اثرات کو ہوا سے سمجھا سمجھ کر ہوا کو صاف کر دیتے ہیں اور میں اب وہاں سے زہریلا اثرات ختم ہو کر صاف ستھرا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح پھوکی راکھ گھروں کی چوروں کا علاج ہے لہذا ان حکمتوں کی بناء پر خلق فتح کو فتح نہیں کہا جاسکتا جبکہ کاسب کے اندر واقعی حکمت اور مصلحت کہاں ہے وہ کبھی اچھے اور کبھی بے کام کرتے ہیں

یہذا کسب فیج کو بیج دنیا میں مُنہد اور آخرت میں عقاب کا زریعہ قرار دیا گیا ہے۔

﴿وَالْحَسَنَ مِنْهَا اَي مِنَ الْعَمَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالصَّحِاحِ لِي الْعَاجِلِ وَالْقَوَابِ لِي الْآجِلِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يَحْتَسِرَ بِمَا لَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلْهَمِّ وَالْعِقَابِ لِشُغْلِ الصَّاحِ بِرِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى اَي بِإِذْنِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ وَالْقَبِيحَ مِنْهَا وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلْهَمِّ لِي الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ لِي الْآجِلِ لَيْسَ بِرِضَاءٍ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ فَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ يَعْنِي اَنْ الْاِرَادَةَ وَالْمَشِيئَةَ وَالْقُدْرَةَ يَتَصَلَّقُ بِالْكَفْلِ وَالرِّضَاءُ وَالْمَحَبَّةُ وَالْاَمْرُ لَا يَتَصَلَّقُ بِالْحَسَنِ حَتَّى الصَّحِاحِ﴾۔

ترجمہ: اور بدوں کے ایسے اعمال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور نہ وہ بہتر ہے کہ وہ عالم مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں خدمت اور آخرت میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ سہار کو مثال ہو جائے (بہر حال اچھے اعمال عباد) اللہ تعالیٰ کی رضا سے (مناور) ہوتے ہیں یعنی بندہ پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے مناور ہیں اور فیج اعمال جن سے دنیا میں خدمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندے کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام اعمال عباد سے ہے اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے اعمال سے ہے برے اعمال سے نہیں۔

تشریح: یہ سنی و حقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب تمام اعمال اللہ کے طبع اور ارادے سے وجود میں آتے ہیں تو چاہئے کہ سب پر اللہ تعالیٰ راضی اور خوش ہوں؟ تو مانتے نہ جواب دیا کہ ہمیں انسانی کے افعال دو طرفتے ہیں اچھے اور برے۔ اچھے اعمال سے اللہ تعالیٰ راضی اور برے سے ناراض ہو جاتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ اَي مِنَ الْاَعْمَالِ سِوَا كَيْفِ كَا رِغْبٍ دَاتے ہیں۔ وهو ما يكون متعلق الفیج اس سے شروع کا عرض ایک عرض کا جواب دینا ہے وہ یہ کہ ہمیں اپنے اور برے اعمال کا کیا پتہ لگے گا کہ اچھے اعمال کو نئے ہیں اور برے اعمال کو نئے ہیں تو شروع نے جواب دیا کہ حسن و فضل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں مدح اور تحریف کا مستحق اور آخرت میں اجر و

ثواب کا مستحق بنتا جاتا ہے جیسا کہ نماز، روزہ، جہاد اور حج و عمرہ لیکن اس تعریف کی رو سے وہ سب ان الفاظ  
حسنہ سے خارج ہیں جو کہ بیکسیریت کے ادا کی ہو گئی۔ مثلاً نماز اور روزہ وغیرہ کی ایک فعل مباح جب بیکسیریت  
کے ادا کی جائے تو اس سے بندہ نہ مستحق نام و عقاب اور نہ مستحق مدح و ثواب ہے لہذا بیکسیریت ہے کہ ہم یہ  
تعریف لیں کہ افعال حسنہ وہ ہیں جس سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب مستحق نہ ہو لہذا اس تعریف  
کی رو سے مباحات بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔ یاد رہے کہ اگر امر مباح کے ساتھ بیکسیریت حسنہ شامل  
ہو جائے تو یہ باعث اجر بن جائے گا مثلاً تھامس پینے اور خورد کھانے میں اگر صحیح نیت ہوں تو یہ باعث اجر  
ہے۔

﴿وَالَا سْتَطَاعَةَ مَعَ الْفَعْلِ﴾ خلافاً للمعتزلة وہی حقیقة القدوة الہی بكونہا الفعل  
الشارحة الی امارة صاحب البصرة من الہاء عر عن یعلم اللہ تعالیٰ فی الحيوان بفعل بہ  
الاموال الاختصاصیة وہی علة لمفعول والجمهور علی انہ شرط لاداء الفعل لا علة  
وبالجملة ہی صفة یخلفها اللہ تعالیٰ عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاصابة  
والايات لان قصد فعل الخير خلق اللہ تعالیٰ للقدرة فعل الخير لیستحق اخذہ والشراب  
وان قصد فعل الشر خلق اللہ تعالیٰ للقدرة فعل الشر لکن هو المنضیع للقدرة فعل الخير  
لیستحق النعم والعقاب ولہذا ذم الکالمون بالہم لا یستطيعون السمع والا کانت  
الاستطاعة عرماً وجب ان تكون مقدرة لنفس بالزمان لا سابقاً علیہ والافترق وقوع  
افعل بلا استطاعة والقدرة علیہ لہذا مر من اعتناح بقاء الاعراض لہ۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے بر خلاف معتزلہ کے کہ وہ دو حقیقت دو قدرت ہے  
جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اثر رہا ہے جس کو صاحب خبر نے  
ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ ہذا میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے  
ذریعہ وہ جاندار اللہ تعالیٰ اختیار یہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور ہمہرہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ  
اور فعل کیلئے شرط ہے علت نہیں ہے اور ہر جاندار کی علت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و اوقات  
کی صلاحیت کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں سوائے وہ جسکی کرنے کا



امداد کرے تو نئی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں اور گر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں۔ تو وہی نئی کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا جس کے سبب خدمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر خدمت کی مگی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے متوازن ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ جہاں اعراض کا متعلق ہو گا گزر چکا ہے۔

تحریر: والاستطاعۃ مع الفعل الخ انسان نہ مجبور نہیں ہے اور نہ قادر مطلق لہذا اہلہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ احکام شریعہ کا مکلف بن سکے۔ اس کو طاقت، قوت اور استطاعت کا نام مگی دیا جاتا ہے۔ پھر استطاعت دو طرح کا ہے ایک حقیقی اور ایک مجازی حقیقی استطاعت یہ ہے جو کہ من جانب اللہ صحت اس وقت ملتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کر لیتا ہے اور اس کو حقیقی استطاعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہو سکتا۔ استطاعت مجازی سے مراد آکات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت اور درنگل ہے۔ اس استطاعت کی وجہ سے بندہ مکلف بن جاتا ہے اور یہ حقیقی طور پر فعل سے مقدم ہوتا ہے یہ ایک تمہیدی بحث کے طور پر بیان ہوا۔

اب ہم کتاب کی طرف آتے ہیں۔ شارح نے کہا علیٰ غلہ المستعملہ اس میں اشارہ ہے کہ معتزلہ اور مجبور اہل سنت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت سے کبھی استطاعت مجازی مراد ہوتا ہے جو کہ سلامت اسباب اور آکات ہے لہذا یہ قہام کے نزدیک فعل سے مقدم ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بندہ مکلف بنتا ہے۔ استطاعت حقیقی میں اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ متوازن ہونا ہے مطلب یہ ہے کہ پہلے سے بندہ کے اندر اس فعل کی استطاعت نہیں ہوتی جب وہ اس فعل کا ارادہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ فیر مستطیع کو مکلف نہ بنایا جائے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ فعل قدرت کے بغیر لازم نہ آئے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ یہ استطاعت فعل کے لئے طبع ہے یا شرط ہے تو اہل سنت والجماعت میں سے

بعض اسی و طبع اور جہد اس کا شرط قرار دیتے ہیں۔ مصدق اور شرط میں کما فرق ہے۔ مصدق وہ ہے جو جہد میں  
مؤثر ہو باقراط و دیگر مصدق کے تحقق کے بعد مطلوب کا تحقق ضروری ہوتا ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشرودہ کا  
تحقق ضروری نہیں ہوتا ہے مثلاً سورج کا نکلا طبع ہے دن کے لئے لہذا جب سورج نکلے گا تو لازمی طور پر  
دن ہوگا اور غولہا ز کے لئے شرط ہے لہذا کبھی ایسا ہوگا کہ انسان وضو کرے اور نماز ادا کرے۔ حاضر شامی  
تفسیر میں اعلم ان المتعلق بالشیء اما ان یکون داعلاً فی الشیء فیسفی علۃ او لا یلوثر لہا فان  
یکون موصلاً لہ فی الجملة کالوقت فیسفی سبباً او لا یوصل الیہ لہا فان یعرف الشیء علیہ  
کالو مضمونہ للصلوۃ فیسفی شرطاً او لا یعرف فیسفی علامۃ۔ (الکلی المختار ج ۱ ص ۶۶۹) وہی  
حلیۃ الفیصلۃ النسخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ کسی کو خیال ہو سکتا تھا کہ یہاں پر  
استقامت سے مراد ثابۃ استقامت مجزی ہے اور دو متعلق علیہ مدار پر فعل سے مقدم ہوا کرتا ہے۔ اور اس میں تو  
معتزل کا کوئی اختلاف نہیں تھا۔ تن نے جواب دیا کہ نہیں اور مراد استقامت حقیقی ہے نہ کہ مجازی۔ مجازی  
متعلق علیہ ہے اور حقیقی مختلف یہ ہے۔ اشعار طبع پر بھی ایک اعتراض مقدمہ کا جواب ہے کہ آپ نے تو  
استقامت حقیقی کا ایک تعریف کی اور صاحب ضررہ شیخ ابوالحسن دمراند نے تو ایک اور تعریف کی ہے کہ  
عرض بہ خلیق اللہ فی النہو ان الخیر فی شارب نے جواب دیا کہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے کوئی فرق  
نہیں۔

وبالجملة الخیر ان سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے وارد ہے۔  
اعتراض یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہ ہوگی تو پھر کسی فعلی خیر کا ادب استحقاق نام و عقب نہ ہوگا لہذا وہ  
معدت جہل کر سکے گا کہ ہمیں قدرت حاصل نہیں تو ہم کیسے یہ کام کر سکتے ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ  
استقامت دو صفت ہے جو اللہ جانی بندہ کے الہی آلات و ارادہ کی سائنکی کے بعد فعلی کا ارادہ کرتے  
وقت پیدا فرمادیتے ہیں مگر بے کام کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقی وہاں آئے گی اور اچھے کام کا ارادہ کرے  
تو وہاں بھی آئے گی۔ بے کام کی وجہ سے بندہ مجرم اور گنہگار ہوگا لیکن نہ نے گنہگار کا سبب کیا اور اچھے  
کام کے کرنے سے وہ مستحق ثواب ہوگا کہ اس نے اچھا کام کیا۔ لہذا تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی اور ان  
کے بارے میں فرمایا ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون چونکہ یہ لوگ دانستہ کی غرض سے

حق بات سننے نہیں تو اللہ تعالیٰ اُن کے اندر سننے کی استطاعت بھی پیدا نہیں فرماتے۔

وإذا كانت الاستطاعة من مبادیہ سے شروع کا مقصود مدلی کی دلیل بیان کرتا ہے اور ساتھ ساتھ تردید ہے معزل کی۔ دلیل کا غلام یہ ہے کہ استطاعت ایک صفت ہے اور صفت عرضی ہوا کرتا ہے اور عرض کے لئے بقا محال ہے لہذا ضروری ہے کہ استطاعت فعل کے ساتھ متاثر ہو فعل پر مقدم نہ ہو اور اگر فعل کے پاسے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا استطاعت کا فعل الفعل ہونا بھی ٹھیک نہیں بلکہ فعل کے متاثر ہونا ضروری ہے۔

فإن لعل لم یسقط استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فی: ممکن تعدد الامثال  
عقب الزوال فیس این یفزع وقوع الفعل بلسون القسوة لنا العا لدعی لزوم ثالث اذا  
كانت القدرة فی هذا الفعل هی القدرة السابقة و اما اذا جعلناها المثل المستجد  
المقارن فقد اعترضهم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الانفارقة له ثم ان ادعيت له لانه  
نہا من امتان سابقة حتى لا یسكن الفعل باولی ما يحدث من القدرة فعلیکم الیان

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ ہمارے عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد سننے  
نے امثال پیدا ہونے کے ممکن میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم  
آنے کا جواب دیں گے کہ اس کے خدوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس  
کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مثل متحد و دو قررہ جو فعل  
کا متاثر ہے تو نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا  
متاثر ہے پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم  
ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادث سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشریح: اوپر استطاعت کے مع افعال ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے  
موجود ہو تو بقاء عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پاسے جانے کے وقت تک باقی نہ  
رہے گی تو پھر استطاعت و قدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معزل کی طرف سے یہ اعتراض  
وارد ہوتا ہے کہ اولیٰ بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جو استطاعت فعل سے پہلے ہے

وہ بھینہ بانی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو اب ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے مگر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور اس میں پیدا ہو جائے اور اسی آئن میں فعل بھی موجود ہو جائے تو فعل قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہو گا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازماً نہیں آئے گا۔

نتیجہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے فرد کا وجودی اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت ساتھ کو قرار دو اور اگر مثل مجدداً کو قرار دو جو فعل کا مقابل ہے تب تو ہم نے حلیم علی کریم کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقابل ہے مثلاً ایک بج کر چندہ منہ پانچ سیکنڈ پر قدرت موجود ہوا مگر چہ قدرت زائل ہو گیا اور پچھلے سیکنڈ میں اس کے مثل کا وجود ہوا مگر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سیکنڈ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کیساتھ فعل بھی موجود ہو گا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعے فعل موجود ہوتا ہے قدرت ساتھ ہے جو پانچویں سیکنڈ میں ہے یا مثل مجدداً ہے ساتویں سیکنڈ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت ساتھ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سیکنڈ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ مگر دوسری صورت میں یعنی جب فردہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت ساتھ کی بجائے مثل مجدداً کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنی چاہئے دراصل وہی نہیں ہے تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدد امثال کا قول باطل ہے۔

﴿و اعلموا بقول لوفرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بعد جدا لا مثال زاما

باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجزا و وجود الفعل بها في الحالة الاولى لقد تم كوا

مذهبهم حيث يجوزوا منسوبة الفعل القدرة وان قالوا بامتدادها لزم التحكم والتبرجج

بلامرجع اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذات علي

الاعتراض فليتم صائر الفعل بها في الحالة الثانية واجب و في الحالة الاولى مستحب فلهذا نظر لان الحالين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقوون بامتناع المقابلة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون المقابلة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث المقابلة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانفاء شرط وجود مانع ويجب في الحالة لتعام الشرائط مع ان المقابلة التي هي صفة القادر في الحائمين على الشرائط ۔

ترجمہ: اور بہر حال (معتزلہ کی طرف سے کئے گئے تذکروہ بالا اعتراض کا) دو جواب جو حق ہیں کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آن فعل تک باقی رہتا مان لیا جائے خواہ تجدید مثال کی شکل میں یا بلاوجہ حراش کو درست نہ کر۔ سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے متعارف ہونا جائز قرار دیا اور اگر اس کے متنبع ہونے کے قائل ہیں تو حکم اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ احوال میں یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں متنبع ہوا تو اس جواب میں نھر ہے کیونکہ استطاعت کے فعلی الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں وہ ذوق قدرت نہانی کے حال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ نفسی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان میں فعل کا حدوث محال ہو اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منکفی ہونے یا کسی معنی کے موجود ہونے کی بناء پر فعل متنبع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قدر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے دہقان قیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا اس سوال کا صاحب کلام نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعلی پر مقدم ہے و جو فعل کے وقت تک نہا نہیں خواہ

تقدیر و امثال کے ذریعے یا بھاء، عراض کو درست قرار دیتے ہوئے تو اہم چاہتے ہیں کہ حالت اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا فعل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقادیر ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے منتفع ہونے کے قائل ہوں تو حکم یعنی دھرمی بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحال ہے بھی حالت اولیٰ میں تھی۔

حالت ثانیہ میں بھی دیکھا ہی ہے جس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مگر یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہو گئی ہو کیونکہ قدرت مرض ہے اور امراض میں قہم یا کسی معنی کا حادث محال ہے جب یہ ہے کہ مرض میں تغیر اور کسی معنی کے حادث کا مطلب تغیر اور حادث کا جو کہ خود بھی مرض ہے مرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام مرض بالمرض محال ہے سو جب قدرت بحال ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا منتفع ہونا اور علت ثانیہ میں جائز ہونا زبردستی اور ترجیح بلا مرجع ہے یہ تھا صاحب لکھا ہے کہ جواب کا مائل جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ غیبی فرماتے ہیں کہ ان جواب میں نظر ہے اور وجہ تھری ہے کہ آپ کی تردید کی دلوں شخص اختیار کر کے جواب دیں گے۔ چنانچہ پہلی غلطی یعنی علت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا اہرام درست نہیں کیونکہ اس مسئلہ صحت و فساد پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے متنازع و متنازع ہونا محال نہیں کہتے کہ متنازعیت زمانی کے جملہ سے ان پر ترک مذہب کا اہرام عائد ہو بلکہ متنازعیت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت بھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور بھی فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جس میں فعل پر مقدم ہوتی کہ تمام شرائط کا مقرر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی غلطی یعنی علت اولیٰ میں فعل کا منتفع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر حکم اور ترجیح بلا مرجع کا اہرام نہیں عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کے کسی شرط کے نہ ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل منتفع ہوا۔ اور حالت ثانیہ میں قدرت کے موثر ہونے کی تمام شرائط کا مقرر ہوئے۔ اور وجود فعل سے

کوئی نتیجہ نہ ہونے سے سب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو بہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیونکہ شرائط کا تاثیر کا موجود ہونا اور کسی نتیجہ کا نہ ہونا حالت غائبہ میں وجود فعل کے لیے مرجح ہے۔ دوا محالہ قدرت رہنوں حالتوں میں یکساں ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لہذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

﴿وَمِنْ ظُهُومِ ذَهَبٍ بَعْضُهُمْ إِلَى الْآخِرِ بِدَلَالَةِ اسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةِ الْمُسْتَجْمَعَةِ بِجَمِيعِ ضَرَائِطِ التَّأْثِيرِ فَالْحَقُّ أَنَّهُمَا مَعَ الْعِلَلِ وَالْأَقْبَلُ، وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ لِمَعْنَى عَلَى مَقْدَمَاتِ صَعْبَةِ التَّيْهَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مَحْذُورٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ لَهُ بِالْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ لَهَا مَعَهُ مَعًا بِالْمَحَلِّ﴾

ترجمہ: اور ہی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استقامت سے کسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط کا تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔ رہا بقاء امراض کا حال ہوتا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا عینت کہ دشوار ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں کہ فعل کا بقاء امر حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ قیام عرض کا ایک عمل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح: ادھر صاحب کتاب کی تردید کے ثبوت ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہر مسئلہ ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کی کوئی شرط نہ رہے اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط کا تاثیر موجود ہوں جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل مستحیض ہو اور حالت غائبہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں ایک وہ قدرت جو تمام شرائط کا تاثیر پر مشتمل ہوں اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط کا تاثیر پر مشتمل نہ ہوں۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ ان قسمیں کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استقامت سے وہ قدرت مراد ہو جو تمام شرائط کا تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ دوا فعل سے پہلے ہے۔ الما ربانی کا یہی مذہب ہے چنانچہ شرح مواخف میں مامرزئی کا یہ قول موجود ہے کہ قدرت کا مطلق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جس سے مختلف میراثی الخائن مرد ہوتے ہیں یعنی جقوت حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پٹھوں میں اتھ خانی نے چھپا رکھی ہے اس معنی میں قدرت فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط کا تاثیر

پر مشتمل ہوں اس معنی میں قدرت فعل کا مقادیر ہے۔

آگے ام رازی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے مجمع شعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل ہوں اور معتزلہ نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہو، تو اس صورت میں دونوں مذہبوں کے درمیان تعلیقی ہو جاتی ہے اور نزاع محض لغوی بن جاتا ہے۔

وانما استساع بقاء الاعراض الفاعل او بعض لڑکوں کا مذہب فعل کیا تھا کہ اگر استطاعت سے انہی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو دو معاضل ہے اور اگر تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہیں ہیں تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہے گی کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

معارض اسی اعتراض کو یہ کہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہو لکن صورت میں تمام عرض بالعرض لازم آنے کا جو محال ہے۔ یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ غلط ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ کئی کا بقاء اس شے سے آزاد چیز ہے جب تک بقاء عرض میں عرض حاصل نہ ہو اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو سبب ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا کل واحد کے ساتھ قیام محال ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں غلط ہیں۔ اول اس لئے کہ کئی کا بقاء اس شے کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے فعل کے وجود سے آزاد چیز نہیں ہے دوسرا مقدمہ اس لئے غلط ہے کہ قیام کے معنی تجزیہ نہیں ہے کہ تو عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر تغیر ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تجزیہ میں کسی عمل کا آثار اور قیام ہے بلکہ قیام کے معنی اختصاص نامت یعنی وہ چیز جس کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی بقاء پر ایک کا نفع اور دوسرے کا ضرر نہ ہو اور اس معنی سے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے جیسے شدت کا قیام سادہ کیساتھ جس کی بناء پر سواد ضعیف کہن گج ہے۔ اور تیسرا مقدمہ اس لئے غلط ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح



جسم مرجح الحركت میں حرکت اور سرعت دونوں عرض ہیں جسم کیراھہ قائم ہیں ای طرح عرض اور اس کا بقا دونوں ایک ہی عرض کے ساتھ قائم ہیں بقا عرض کے ساتھ تشریح کر تی ہر عرض بالعرض لازم آئے۔

﴿وَلَمَّا اسْتَدْلَى الْقَائِلُونَ مَكُونُ لَاسْتِغَاةِ قَبْلِ الْفِعْلِ بَانَ التَّكْلِيفُ حَادِثًا قَبْلَ الْمَعْلُومِ هَبْرُورَةً أَنَّ الْكُلَّيْفَ مَكْلُوفٌ بِالْإِيمَانِ وَ عَارِكَ انْصِلَافُهُ مَكْلُوفٌ بِهَا بَعْدَ دَعْوَى الْوَقْتِ فَلَوْ نَحْنُ لَكُنْ لَاسْتِغَاةٌ مُتَحَفِّظَةٌ حَيْثُ لَزِمَ تَكْلِيفُهُ الْعَاجِزُ وَهُوَ بِاطْلِإِ شَارِ الْمُنْجِبِ وَبَقَوْلِهِ وَبَقِيَ هَذَا الْأَسْمُ بِمَعْنَى لَفْظِ الْاسْتِغَاةِ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآثَاتِ وَلِجَوَازِ كَيْدِ الْمُنْجِبِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا لِأَنَّ قَبْلَ الْاسْتِغَاةِ صَلَاحُ الْمَكْلُوفِ وَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْآثَاتِ لَيْسَتْ حَقِيقَةً لَكَيْفَ يَصْبِحُ تَفْسِيرُهَا بِهَا فَسَا الْمَعْرُودَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْآثَاتِ لَهُ وَالْمَكْلُوفُ كَمَا يَنْصَرِفُ بِالْاسْتِغَاةِ يَنْصَرِفُ بِمَانِلَتِ حَيْثُ يَلْقَانِ هُوَ ذُو صَلَاحَةِ الْأَسْبَابِ إِلَّا أَنَّهُ لِعَرِكَهِ لَا يَشْفِي مِنْهُ اسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاسْتِغَاةِ وَحَيْثُ الْتَكْلِيفُ تَعْنِيهِ عَلَى هَذِهِ الْاسْتِغَاةِ الْخَبَرُ هِيَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْآثَاتِ لَا الْاسْتِغَاةَ بِالْمَعْنَى الْأُولَى۔ فَإِنَّ ارْتِدَاءَ بِالْعَجْزِ عَدَمُ الْاسْتِغَاةِ بِالْمَعْنَى الْأُولَى فَلَا نَسْتَمِ اسْتِحْلَافُ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ وَإِنْ ارْتِدَاءَ بِالْمَعْنَى الثَّانِي فَلَا نَسْتَمِ لَزُومُهُ لِجَوَازِ أَنْ نَحْمِلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةَ الْأَسْبَابِ وَالْآثَاتِ وَأَنْ لَمْ نَحْمِلْ حَقِيقَةَ الْقَبْرِ الْخَبَرُ الْخَبَرُ بِهَا الْفِعْلُ﴾۔

ترجمہ: اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قس قبل داخل ہونے کے قائل ہیں یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف قبل سے پہلے ہوتی ہے اور بات کے چٹنی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک مسلک لازم کا مکلف ہے وقت شروع ہونے کے بعد سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنا لازم آنے کا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے تو مانتے نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ بھی لفظ استطاعت پر جاتا ہے سبب اور آلات اور اعضا ظاہری کی صلاحی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ میں ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور دونوں اسباب و آلات کی

سلاطنتی اس کی منت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب و آلات سے کرنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب و آلات کی سلاطنتی ہے اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ متعفف ہوتا ہے سلاطنتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی متعفف ہوتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے "هو ذو صلاح الاصبہ" یعنی وہ صحیح و سالم اسباب والا ہے البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے ہم قائل کا مفید مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو بر خلاف استطاعت کے (کہ اس سے اسم قائل کا مفید مشتق ہے) اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلاطنتی کا ہم ہے نہ کہ استطاعت بالحق الادل پر تو اگر جائز ہونے سے استطاعت بالحق الادل کا نہ ہونا ہے تو ایسے جائز کی تکلیف کا کمال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر استطاعت بالحق الادل کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف جائز کا لازم آتا نہیں تسلیم کرتے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلاطنتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

تشریح: جو لیسما استدلال سے لے کر متن آتی تک شارح کا مقصود تہذیب بالوجہ ہے متن آتی کے لئے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کا بیان ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر لازم آتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اے اہل سنت آپ جب قدرت کو مقارن مانتے ہیں تو اس سے تکلیف والا پلٹا لازم آتا ہے جو کہ قرآنی اصول کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے لا یكلف اللہ نفساً الا و سعہا۔ مثلاً کافر ایمان سے پہلے حالت کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے کفر کو ایمان کی قدرت حاصل نہیں۔ اسی طرح نماز کا وقت داخل ہوتے ہی بندہ نماز کا مکلف ہو جاتا ہے حالانکہ نماز کی آواہنجی سے پہلے اسے نماز کی قدرت حاصل نہیں۔ لہذا قدرت کے بغیر کافر کو ایمان کا مکلف بنانا اور نمازی کو قدرت کے بغیر نماز کا مکلف بنانا تکلیف والا چاقی ہے۔

تو ہاتھ نے متن کے ذریعے اس اعتراض کا جواب دیا۔ فرمایا یطیع هذا الاسم جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت دو معنوں میں مستعمل ہے۔ (۱) قدرت حقیقی۔ یہ وہ ہے جو کہ انسان کو فعل کی اراہنجی کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ (۲) قدرت مجازی: اس سے مراد آلات و اسباب اور اعضا کی سلاطنتی ہے اور استطاعت

کی قسم دہنی عار تکلیف ہے جو کہ فعل کی ادائیگی سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ لہذا استطاعت کے اس دوسرے معنی کو لینے ہوئے تکلیف عاجز بالکل لازم نہیں آتا۔ مگر انہوں نے اعتراض کیا کہ استطاعت کے اس معنی کے لئے شرطیت میں کیا اصل ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ وَلَقَدْ عَلِمْنَا عَلَى النَّفْسِ جُحْدَ الْهَيْبَةِ مِنَ اسْتَطَاعَةِ رِبِّهِمْ سُبْحَانَ۔ اور استطاعت سے مراد استطاعت مجازی ہے جس کی وجہ سے انسان پر فریضہ حج لازم ہو جاتا ہے۔ علامہ جواب یہ ہے کہ استطاعت بالحق الاولیٰ مقدار ہے جو کہ تکلیف کا مدار نہیں اور استطاعت بالحق الثانی جو کہ عار تکلیف ہے وہ فعل پر مقدم ہے تا کہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔

فان قيل النع یہ جواب مذکورہ پر معقول کی طرف سے اعتراض ہے کہ استطاعت کی تفسیر سلامتی آذات و اسباب سے اس لئے ٹھیک نہیں کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے کہا جاتا ہے المكلف المستطيع۔ اور سلامتی آذات و اسباب وہ تو مکلف کی صفت نہیں بلکہ اسباب و آذات کی صفت ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ سلامتی آذات و اسباب بھی مکلف کی صفت ہے۔ کہا جاتا ہے رجل ذو سلامة آذات و اسباب نہدا استطاعت اور سلامتی اسباب دونوں مکلف کی صفت ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا مفید مشتق ہوتا ہے اور سلامت الاسباب مرکب ہے تو اس سے اسم فاعل کا مفید مشتق نہیں۔

- ۵۴

وصحة التكليف تعصدا على هذا النع ذكره تفصيل کے جواب اصل جواب کی طرف لوٹ کر کہتے ہیں کہ استطاعت بالحق الثانی عار تکلیف ہے نہ بمعنی الاول اور آپ کے تکلیف العجز کا انزام باطل ہے کیونکہ اگر فعل استطاعت حقیقی حاصل نہیں تو اس سے عجز لازم نہیں کیونکہ یہ عار تکلیف نہیں اور نہ اس سے کوئی احتمال لازم آتا ہے جب ہم استطاعت بمعنی الثانی لیتے ہیں تو تکلیف العجز کا انزام ہم پر اس لئے لازم نہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ یہ فعل سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ پہلی صورت میں اگر وہ مسلم مگر متنازع نہیں اور دوسری صورت میں نہ تو وہ ہے اور نہ احتمال۔

﴿ وَفَدَّ بِجَابِ يَدَيِ الْقُدْرَةِ عَسَاكِرَ السُّلْطَانِ عِنْدَاسِي حَنِقَةً حَتَّىٰ انْ قُدْرَةِ

الْمَصْرُوفَةِ إِلَى الْكُفْرِ هِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِي تَصْرِفُ إِلَى الْإِيمَانِ لَا اخْتِلَافَ الْإِلَهِيِّ التَّعَلُّقِ

وَهُوَ لَا يَجِبُ الْإِخْتِلَافُ فِي نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكُفْرُ فَاتَرَ عَلَى الْإِيمَانِ الْمَكْتَفَى بِهِ إِلَّا أَنَّهُ

صرف لحدوف الی الکفر و ضیع باحتیارہ صرفہ فی الایمان لاستحق الذم و العقاب  
ولا یغنی ان فی هذه الجوب تسلیم الی الیقین. الخس بان القدرة علی الایمان  
فی حال الکفر تكون لیل الایمان لامحالة لان احیاء بان المقرة وان صلحت للضدین  
لکنها من حیث التعلق باحدھما لا تكون الامعة حتی ان ما یلزم مقارنتها بالفعل فی  
المقرة المستقلة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترك فی القدرة المتعلقة به ما نفس القدرة  
فلقد تكون مقارنتها متعلقة بالضدین لهذا علما لا یصور لہ نزاع اصلا بل ہو لغو من  
الکلام فلیتأمل بہ.

ترجمہ اور محض دلہ یہ جو دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صداقت رکھتی ہے اور یقیناً  
کے نزدیک یہی یک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے اس جہد زبان کی طرف متوجہ کی جاسکتی  
ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلافی نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا تو  
کار بن ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مختلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا  
اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ نہ کرنا ترک کی جس کی بنا پر وہ خدمت و عقاب کا مستحق  
اور کیا اور یہ بات بھی نہ دینی چاہئے کہ اس جواب میں قدرت کے نفس اخیل ہونے کو تسلیم کرنا پڑا۔ جانا  
ہے کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ  
قدرت اگرچہ ضدین کی صداقت رکھتی ہے لیکن انوں میں سے ایک سے تعلق کے لحاظ سے اس کے  
ساتھ ہی ہوگی حتیٰ کہ جس قدرت کا نفس کے متوازن ہونا لازم ہے وہی قدرت ہے جو نفس سے  
متعلق ہے اور جس قدرت کا ترک فعل کے قیادت ہونا لازم ہے وہی قدرت ہے جس کا نفس  
ترک کے ساتھ قائم ہے۔ دہی معنی قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے ام  
نکسما کے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس میں کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے سو فوراً  
کر لینا چاہئے۔

تشریح: معزولہ کی جانب سے اہل سنت پر جو اعتراض وارد ہوا کہ قدرت عمل کی دانگی سے پہلے  
حاصل نہ ہو تو اس سے تکلیف اور جزا لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا جو بعض علماء نے اس اعتراض

سے ایک اور جواب دیا ہے جس کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت خدا میں کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعے اس کافر سے کفر صادر ہوتا ہے ٹھیک اسی قدرت کے ذریعے اس سے ایمان بھی صادر ہو سکتا ہے اور اسی قدرت میں جس طرح حصول کفر کی صلاحیت موجود ہے بالکل اسی طرح اس میں حصول ایمان کی صلاحیت موجود ہے بس فرق صرف تعلق کا ہے۔ اس کی مثال ہم کہہ دے دے سکتے ہیں کہ سجدہ خواہ بت کے سامنے ہو یا مانک حقیقی کے انے دونوں کی حیثیت بس ایک ہے البتہ فرق تعلق کا ہے ایک ایمان کی نشانی ہے اور دوسرا کفر کی نشانی ہے لہذا ایمان سے پہلے پہلے حالت کفر میں کافر کو ایمان پر قدرت حاصل ہے لہذا تکلیف اللہ بہ لازم نہیں آیا۔

ولا یخصس فی الخیع اس سے مقصود سابقہ جواب پر ایک اعتراض کرتا ہے وہ یہ کہ اس سے معتزلہ کے اعتراض کا جواب تو حاصل ہوا لیکن اس جواب کے ذریعے ایک دوسرا اعتراض لازم آیا کہ اس سے تو استدلال قائل النفس لازم آتا ہے اور مجدد بھی معتزلہ کا دعویٰ ہے۔

عنان معجب الخیج کہ قدرت اگرچہ خدا میں کی صلاحیت رکھتی ہے مگر قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک نفس قدرت اور دوسرا قدرت متعلقہ مع الفعل لہذا امداد حلیف نفس قدرت ہے جو کہ فعل نہیں ہے اور قدرت خاصہ جس کے ساتھ فعل یا ترک کا اثر ہے وہ مقارن مع النفس ہے لہذا نہ تکلیف الحاجز لازم آیا اور نہ معتزلہ کے مذہب کے ساتھ اتفاق لازم آیا۔

فلما هذا مع لا یصور فہ الخ شارح اس قریب سے متفق نہیں ہے لہذا اس پر نفس وارد کر رہے ہیں اور اس پر بھی اور ناراضگی کا اظہار کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ اس میں اہل حق اور معتزلہ کا آپس میں کوئی نزاع ہی نہیں بلکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قدرت متعلقہ مع الفعل نفس کے ساتھ مقارن ہے اصل جھگڑا تو نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل کے ساتھ مقارن ہے یا نفس پر مقدم ہے۔ مزید فرمایا کہ یہ ایک طرح تھا اور ہے کار کلام ہے اس کی مثال ہوں سمجھے کہ کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کے ساتھ مقارن ہے وہ متدن ہے اور اہل سائل میں شارح نے یہ اشارہ کیا کہ یہ قریب اصل حق سے تفریح کے ساتھ ثابت ہی نہیں کہ نفس قدرت مقدم ہے اور قدرت متعلقہ مقارن ہے لہذا یہ گل جوش ہے۔

﴿ولا تکلف العبد بما لیس فی وسعہ سواء کان مستعاضاً فی نفسہ کجمع الضلین﴾

لو ممکنا خلق الجسم واقما لم يمنع بدء خلق الله تعالى علم خلالة، وازاد خلالة  
كايما ان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدراً للمكلف  
بالنظر الى نفسه لم يعدم التكليف بما ليس في الواسع متعلق عليه بقوله تعالى "لا يكلف الله  
نفساً الا وسعها والامر في قوله تعالى "اتيتوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف ولقوله  
تعالى "حكاية ربنا ولا نحملنا مالا طالة لنا به ليس المراد بالتحصيل هو التكليف بل  
إتصال مالا يطابق من المصاديق اليهم: احدا النزاع في طبعوا في طبعه المتعزلة بدء خلق  
الخلق العقلي وجوز الاشعري لانه لا يمتنع من الله تعالى شيء"۔

ترجمہ: اور بدء ایسے فعل کا مکتب نہیں بنایا جتا جو اس کے پس میں نہ ہو جہاں وہ فعل محال  
بالذات ہو جیسے ضدین کوئی کرنا ممکن ہو جیسے جسم پیدا کرنا اور ربا وہ فعل جو اس ماہ پر محال ہو کہ اللہ  
تعالیٰ کو اس کے خلاف کاظم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور  
عاصی کی عاصت تو اس کی تکلیف واقع ہونے کی کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکتب بدء کا اپنی ذات کے  
اقتدار سے محدود ہے مگر تکلیف بالا بطریق کا واقع نہ ہو: اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یكلف الله نفساً  
الا وسعها" کی وجہ سے متفق علیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اتيتوني باسماء هؤلاء" میں امر  
تجسیر کے لئے ہے تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا و  
لا نحملنا مالا طالة لنا به" میں تحمل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ بندوں کو ان عمارش و مصائب کا  
پہنچا ہوا حملہ ہے جن کی حالت نہیں دگی جاتی اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے چنانچہ معتزلہ نے  
فتح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح  
نہیں ہے۔

تقریب: اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ان امور کا مکتب نہیں بنا دیتے ہیں جو عباد کی پس سے باہر ہوں۔  
اس کی تحقیق سے پہلے ہم بطور تجرید بیان کرتے ہیں کہ ماہ طلاق کی تمہیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو کہ منع  
بالذات ہے جیسا کہ ضدین کو منع کرنے کا اٹھاؤ وغیرہ قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم نہ تا وغیرہ۔

دوسری قسم وہ ہے جوئی غصہ تو ممکن ہے مگر بردہ کے پس سے اس کا صدور باہر ہے جیسا کہ اجسام کی

تفہیل وغیرہ۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ فی نفسہ بھی ممکن اور بندہ سے اس کا وقوع بھی ممکن ہے جیسا کہ ازہب فرعون اور ایچہ جمل کا ایمان لانا۔ اس کا وقوع تو ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا غمہ اور اہم عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہوا لہذا اسبب ان کا ایمان محال بنا دینا فی نفسہ یہ ممکن اور ان کی وقوع بھی ممکن ہے۔

ان اقسام ثلاث میں سے پہلی قسم واقع ہے اور نہ انسان کو اس کا تکلف بتایا گیا ہے نہ اس کے جواز اور عدم جواز میں علماء کا آپس میں اختلاف ہے۔ دوسری قسم بھی واقع نہیں۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ ممکن بھی ہے اور بندہ اس کا تکلف بھی نہایتا گیا ہے اور یہ بندہ کے قدرت سے محال ہے۔

۳۔ عدم الکسب الخ اس سے مراد عدم وقوع الکسب ہے کیونکہ مالا یطابق کی تکلیف واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے تاہم اس کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے معتزلہ نے اس کے جواز سے انکار کیا اور اشاعرہ جواز کے قائل ہیں۔

والامر لی قولہ تعالیٰ انہو لی الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اسباب کا علم مقرر فرمایا تھا اور فرشتوں کو وہ علم نہیں دیا تھا اور خطائے بغیر فرشتوں سے ان کا مطالبہ کرنا تکلیف مالا یطابق کے بغیر اور کیا ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر تکلفی نہیں بلکہ امر تمیزی ہے۔ تکلیف اور تمیزی کے درمیان فرق یہ ہے کہ امر تکلفی میں امر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہر دور سے اس فعل کا صدور ہو اور امر تمیزی میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ ہر دور سے امر کی صدور نہ ہو سکے اور اس کا بغیر لوگوں کے سامنے آجائے چونکہ فرشتوں نے آدم علیہ السلام کے مقابلے میں خود کو خلافت ارضی کا زیادہ مستحق سمجھا تھا لہذا اللہ تعالیٰ نے ان کو امر تمیزی دی۔

قولہ لا تَحْمِلُنَا مَالًا عَالًا لَنَا الخ یہ درحقیقت ایک امتزاض کا جواب ہے کہ ان آیت سے تکلیف مالا یطابق ثابت ہو رہا ہے معاذہ کو حکم ہوا کہ وہ وسایں کو روکیں جب ان پر یہ بات شرعی گزر گئی تو انہوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی تو انہوں نے لا تَحْمِلُنَا مَالًا عَالًا لَنَا والی دعا کی تلقین فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا جزل فرمائی اس سے تکلیف مالا یطابق کا وقوع ثابت ہو رہا ہے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اس کے عدم وقوع پر اتفاق ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں تمیزی سے مراد تکلیف شرعی نہیں بلکہ اس سے مراد ان امور مشقہ کا ہونا ہے جو کہ

اُن کی تحمل سے باہر ہوں مثلاً خطہ بیماری، دشمنوں کا غلبہ وغیرہ یعنی اس دعا سے مقصود ان محارض اور پریشانیوں سے نجات کا حصول ہے۔

﴿وَلَوْ دُ بَسْتَلِدْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكْتَلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا عَلَىٰ نَفْسٍ الْجَوَازِ وَتَقْوِيرِهِ﴾  
 اے لو کہان جہانزاد! لزوم من فرض وقوعہ محال ضرورتہ ان استحالة اللازم موجب  
 استحالة الملزوم تحقیقاً لمعنی الملزوم لکنہ لو وقع لزم کذب کلام اللہ تعالیٰ وهو محال  
 وھذہ نکته فی بیان استحالة کل ما یعقل علم اللہ و رادہ و اختیارہ بعدم وقوعہ وحلہا  
 ان لا یسلم ان کلّ ما یکون ممکناً لی نفسہ لا یلزم من فرض وقوعہ محال وانما یجب  
 ذلک لزوم بعدم حصول له الامتناع بالتغیر والا لجواز ان یکون لزوم المحال بناءً علی الامتناع  
 بالتغیر الا نری ان اللہ تعالیٰ لما اوجد العالم بقدرتہ و اختیارہ لعدمہ ممکن فی نفسہ مع  
 انه یلزم من فرض وقوعہ تخلف المفعول عن علّة القامۃ وهو محال والحاصل ان  
 الممكن لا یلزم من فرض وقوعہ محال بالنظر الی ذاته وانما بالنظر الی امر زائد علی  
 نفسه فلا یسلم انه لا یستلزم المحال۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یمکلف اللہ نفساً الا وُسْعہا" سے تکلیف  
 بالایطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف بالایطاق جائز ہوتا  
 تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ لازم کا  
 محال ہونا لزوم کے محال ہونے کا متغیی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الٰہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو  
 محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نقطہ ہے جس کے عدم وقوع  
 سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا تعلق ہوا اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن  
 بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے ایسا لا صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب  
 اس کو متغیی ظہیر ہونا عارض نہ ہو ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے متغیی ظہیر ہونے کی بنا پر ہو  
 کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے وجود کیا تو اس کا عدم فی  
 غدیہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے محال کا اپنی علت ہمارے تکلف لازم آتا



ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا ہاں اس کی ذات سے زائد امر کے اظہار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

**تشریح:** شارح تار ہے ہیں کہ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف بالاطلاق جائز نہیں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَا يَكُنْفُ اللَّهُ ذَنْبًا وَلَا يَمُوتُ سَعْيًا وَلَا يَاجِدُ اس کے باوجود اس کے اگر تکلیف بالاطلاق واقع ہو جائے تو اللہ کا کام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا احتمال ظروف کے استحالے کو مستلزم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ظروف محال نہ ہو بلکہ جائز اور ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ظروف لازم کے بغیر پایا گیا محال ہے لہذا یہ لازم کے مٹانی ہے۔ یہاں ایک لازم ہے جو کہ کذب کا کام الٰہی ہے اور ایک ظروف ہے جو کہ تکلیف کا مجاز و امکان ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ممکن کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہیں محال لازم آ رہا ہے یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تکلیف بالاطلاق ناجائز ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔ شارح مزید فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی تقریر سے تو ہر اس فعل کا احتمال ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تحقق ہو سکتا ہے کہ ابو جہل یا اہلبیت کے عدم ایمان سے عدم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تحقق ہے اس کے باوجود اگر ابو جہل ایمان لائے تو یہ محال ہے کیونکہ ابو جہل یا اہلبیت کے ایمان سے اللہ کے علم و ارادے کی مخالفت ہوگی۔ لازم محال تو ظروف بھی محال چونکہ محال کا ایک بندہ مکلف نہیں لہذا ابو جہل اور اہلبیت بھی ایمان کا مکلف نہیں حالانکہ ہم یہ بیان کر کے آ رہے ہیں کہ یہ تکلیف بالاطلاق حتم حالت ہے اور بندہ اس کا مکلف ہے۔

الاستیعان اللہ الخ اس سے شارح بتا چاہتے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آسکتا ہے بشرطیکہ وہ ممکن بالذات اور متعین بغیر ہو تو متعین بغیر ہونے کی وجہ سے اس ممکن سے محال لازم آسکتا ہے اس کی مثال یہاں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا فرمایا اور ہر مشرور ممکن ہوتا ہے لہذا یہ عالم بھی ممکن ہے اور اس عالم کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت مقرر تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تحقق ہو گیا تو اس عالم کا عدم متعین بغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ماننا محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عالم

معلوم ہے اور طبعاً تاہم اس کے لئے اللہ کا ارادہ اور اُس کی قدرت ہے اور تاکہ یہ ہے کہ خلق تاہم ہے معلوم کا مطلقہ جائز نہیں۔ لہذا یہاں پر ممکن فی غلبہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا اس سے بہار ادھوا ثابت ہوا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال کا لازم آنا ضرور کے محال ہونے کا شترم نہیں لہذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال درست نہیں لازم محال ہے جو کہ کذب کلام الہی ہے اور طرہم محال نہیں جو کہ تکلیف کا مجاز ہے۔

﴿وما يوجد من الالم في المصروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاجه﴾

عقب كسر انسان قيد هذا الملم ليصلح معلا للخلع في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما اشبهه كالصوت عقب القفل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان المخلوق هو الله تعالى وحده وان كل الامكانيات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزل لما اسدوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعله لعل اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم يولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندها الكل بعين الله تعالى لا يصح للعبد في تخليفه والاولى ان لا يعبد بالخلق لان ما يسمونه متوليدات لا يصنع للعبد فيه اصلاً اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكساب فلاستحالة اكساب ما ليس قائماً بمحل القدرة و لهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف العال (الاعتبارية)۔

ترجمہ: اور جو درد و الم نفس مصروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شغل شے میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا حل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل ہے یا نہیں اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے سوت کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کیونکہ یہ بات گزرنیکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض نندوں کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا کہ اگر نفس اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے

واسطہ کے بغیر صادر ہو تو یہ صادر بطریق مباشرت ہے ورنہ صادر بطریق تالیف ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے قائل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کرے جیسے ہاتھ کی حرکت کبھی جس حرکت پیدا کرتی ہے تو الم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور کھٹکلی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں اور بہتر یہ تھا کہ تحقیق کے ساتھ مقید نہ کرتے کیونکہ جن افعال کو معجزہ حیرات کہتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں۔ ہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور ہا کسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محال قدرت کیساتھ قائم نہ ہو اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعال اختیار یہ کے۔

تشریح: ماتن و مراد اللہ نے یہاں پر انسان کے افعال اختیار یہ کی دو قسمیں بیان فرمائی۔

(۱) وہ افعال جو انسان سے براہ راست علی سبیل المباشرت صادر ہوتے ہیں۔

(۲) جو کسی فعل اختیار یہ کی واسطے سے انسان سے صادر ہوتے ہیں ان افعال کو انھیں تالیفی کہتے ہیں مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہوا تو یہ قسم اول ہے اور اس کے ذریعے جو دوسرے انسان میں درد پیدا ہوا تو یہ قسم دہی ہے۔ اس قسم دہی کے بارے میں معجزہ اور اہل سنت کا آہنی میں اختلاف ہے۔ علماء اہل سنت کے نزدیک افعال تالیفی اللہ کی مخلوق ہیں جس طرح براہ راست صادر ہونے والے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بلکہ اسی میں انسان کی ضعف اور کمزوری اور بھی ثابت ہے کہ ان امور کا نہ انسان کا سب اور نہ خالق ہے جبکہ ممکن قسم کا کم از کم کا سب تو ہے اور اسی دوسری قسم کا نہ کا سب اور نہ خالق ہے۔ ان امور کے لئے انسان کا خالق نہ ہونے تو واضح ہے لیکن کا سب ہی لئے نہیں کہ یہ انسان کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہیں اور جو چیز کسی اور کے ساتھ قائم ہو تو انسان اس کے لئے کیسے کا سب ہو سکتا ہے۔ ماتن نے متن کے اندر عقیب ضرب انسان اور کسر انسان کا قید کا کر عمل اختلاف کی طرف اشارہ کیا یعنی دو در دو جو کسی انسان کے عمل کا نتیجہ ہو اس میں اختلاف ہے معجزہ کے نزدیک بندہ کا مخلوق اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے اور جو عمل اللہ تعالیٰ کے فعل کا نتیجہ ہو تو وہ متعلق بنیہ طور پر اللہ کی مخلوق ہے۔

والاولیٰ ان لا یقصد النفع بہ در حقیقت ایک بات کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ کئی تخلیق کی قید سے یہ شبہ

ہو سکتے ہیں۔ انسان کو اس ممکنہ کی تحقیق میں تو دخل نہیں بہتہ کسب میں دخل ہے حالانکہ انسان جس طرح متواترات کا خالق نہیں اسی طرح کا سب بھی نہیں اس لئے تبارہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خلق کی نذر لگا کر زیادہ بہتر تھا۔ لولہ ولہلہ! الخ یعنی متواترات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے اسی بناء پر وہ ان کے عزم صوبہ پر قادر نہیں تھا کہی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص مغلوب میں در نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ مخالف اپنے فعل امتیازی مثلاً ضرب کے کر اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے۔

﴿وَالْمَقْضُولُ مِنْهُ بِأَجَلِهِ أَمَّا الْوَقْتُ الْمَقْضُولُ لَمْ يَكُنْ زَعَمَ الْمُعْضِلُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يَلْقَ لِقَاطَ الْإِجْلِ لَمَّا أَنْ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ حَكَمَ بِأَجَلِ الْعِبَادِ عَلَى مَا عَمِلُوا مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ وَإِلَّا إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ وَاسْتَوْجِبْتَ الْمُعْضِلُ بِالْإِحَادِثِ الْوَاقِعَةِ فِي أَنْ بَعْضُ الطَّاعَاتِ يَزِيدُ فِي الْعَمَلِ وَبِالْإِجْلِ لَوْ كَانَ مِنْهُ بِأَجَلِهِ لَمَّا اسْتَحَقَّ الْإِجْلُ كَمَا وَلَا عِلَاقَةً وَلَا ذِيَّةً وَلَا فَصَاحَةً لَمْ يَكُنْ مَوْتُ الْمُعْضِلِ بِخِلَافِهِ وَلَا كَسْبِهِ وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَمَا نَزَلَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْمَلْ هَذِهِ الطَّاعَةَ لَكَانَ عَمْرُهُ أَرْبَعِينَ سَنَةً لَكِنَّهُ عَلِمَ أَنَّهُ يَفْعَلُهَا وَيَكُونُ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً فَهَبْتَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ أَلَمْ يَكُنْ تَلِكِ الطَّاعَةَ بِنَاءً عَلَى عِلْمِهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنَّهُ لَوْ لَا هَذِهِ كَانَتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ وَعَنِ الْإِثْنَيْنِ أَنْ وَحْدَ تَعْلُوبِ وَالتَّضَعُّعِ عَلَى الْفَاتِلِ مُعَادَى وَلَا تَكَاثُرِ الْمَهْمَى وَكَسْبِهِ الْفَعْلِ تِلْكَ يَحْلِقُ اللَّهُ تَعَالَى عَقِبَهُ الْمَوْتُ بِطَرِيقِ جَرَى الْعَادَةِ طَانِ الْقَتْلِ فَعَلِ الْفَاتِلِ كَسْبًا وَأَنْ لَمْ يَكُنْ خَلْقًا كَمَا

ترجمہ: اور مقضول کی موت اپنے اچھے یعنی بڑی سوت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے ایسا نہیں جیسا معزبہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے جس کا حاضر کر دیا۔ ہر دل داخل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے جس کا فیصلہ فرمادیا ہے وہ اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی موت کی موت کا مقررہ وقت چلے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کر سکیں گے اور اپنے اچھے پر بھی بھی نہیں کر سکتے اور معزبہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جہاں بارہ میں وارد ہیں کہ بعض مہر میں زیادتی کرتی ہیں اور اس وقت سے کہ اگر وہ اپنے اجل پر مرے تو وہ جس خدمت کا مستحق نہ ہوتا نہ عتاب کا نہ رحمت کا اور نہ قصاص کا کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے

سب اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر پانچ سال ہوتی لیکن اسے معذور تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگئی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کر دی گئی اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور مظلوم کا واجب تعبدی ہے اس کے فعل معی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا استیساپ کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرما دیے ہیں کیونکہ قتل از خود سے نسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ فعل کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح: آج کے سبق میں اہل سنت والجماعت کی مذہب کا اثبات اور معتزلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اشعرہ اور ماترہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ہر انسان کی موت کے لئے فتنی طور پر ایک وقت مقرر ہے جس میں نہ کوئی تردد ہے اور نہ کسی شبہ و شبہ کی گنجائش ہے نہ اس میں تقدیم ممکن ہے اور نہ تاخیر۔

لاکما زعمت المعتزلة الیغ کے الفاظ سے معتزلہ کی تردید ہوگئی کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا۔ اس کی زندگی ابھی اور بھی باقی تھی لیکن قاتل نے اس کو اہل سے پہلے قتل کر دیا۔

ہمارے لئے اپنی مدد پر دو دلائل میں ایک عقلی اور دوسری نقلی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک شخص کے لئے ایک وقت مقرر کیا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں اور یہ وقت انسان کی پیدائش سے پہلے مقرر کیا جاتا ہے۔ لہذا قاری رحمہ اللہ نے حراۃ میں روایت نقل کی ہے کہ جب انسان فطرتاً ہی جنم میں مارا کی ہیئت میں پیدا ہوتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں یا نسی مخلوقاً ام غیر مخلوقاً جواب ملا ہے کہ مخلوقاً پھر پوچھتے ہیں شفیعی ام معبد جواب ملا ہے معبد۔ پھر اللہ کے حکم سے فرشتے انسان کے لئے عمر و رزق، اہل اور مرنے کی جگہ لکھ دیتے ہیں انسان ابھی دنیا میں نہیں آیا ہوتا لیکن اس کے لئے یہ ساری چیزیں لکھی ہوئی ہوتی ہیں۔

نقلی دلیل یہ ہے: اِذَا جَاءَ اَحَدُہُمْ لَا یَسْأَلُہُمْ سَاعَۃً وَلَا یَسْتَعِیْذُہُمْ۔

معتزلہ کے دلائل: پہلی دلیل یہ ہے کہ روایت میں ہے عن لویسان وحی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یورد القہواء الذل ولا یورد فی العصر الا البؤس۔ رواہ الترمذی وایضا ترمذی۔

دوسری روایت ہے عن النبی بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ من أحب ان یسقط له فی رزقه ویصل الی الرء فیصل ورواہ البخاری۔ کہ طاعات ورنیکیاں انسان کی عمر و رزق میں اضافہ کر دیتا ہے۔

معتزلہ کے لئے دوسری دلیل جو کہ قتل ہے وہ یہ ہے کہ قاتل ہا اتفاقاً مجرم ہے اگر مقتول اپنے وقت مفرد پر مر چکا ہے تو پھر قاتل دنیا میں خدمت اور دین کا مستحق کیوں اور آخرت میں عذاب الہی کا مستحق کیوں ہے جبکہ نہ اس میں قاتل کے لئے کسا جس ہے اور نہ غلط۔

شراح نے معتزلہ کے دونوں دلائل کے جواب دیئے۔ وال جواب عن الاول اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر فلاں بندہ عبادت نہ کرے تو ہم اس کی مرچا لیں سہی مقرر کرتے اور اگر وہ عبادت اور طاعت میں زہد کی گڑبگڑ سے مرچا ہم اس کے لئے پچاس سال کی زندگی دیں گے۔ لہذا غور کرنے سے یہ بات سامنے آگئی کہ یہاں پر یہ کہی ہے کہ وہ زیادتی۔ زیادتی کا تحقق تو اس وقت ہوتا جب اس کی مرچا لیں سال مقرر کی جائیں ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر پچاس سال کر دی جاتی یا اس کا پانچس ہوتا اور حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ علم الہی میں یہ سب کچھ پہلے سے موجود ہیں۔ جبکہ بعض علماء نے ایک اور جواب بھی دیا ہے کہ زیادتی سے مراد برکت ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لئے چالیس سال میں اتنا برکت ڈالے گا کہ وہ اس میں اتنا کام کر سکے گا کہ نوگ پچاس در ساٹھ سال میں بھی نہ کر سکیں گے۔ اُن کے دلیل عقلی سے جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ وقت مفرد پر مرا ہے لیکن قاتل اس لیے مجرم ہے کہ اس نے ایک ایسے کام کا ارتکاب کیا جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور جس پر سخت دھم وارد ہے ومن یفعل مزیماً معصداً فجزاءہ جہنم عذاباً علیہا وغضب اللہ علیہ ولعلہ واعداً علیہا عظیماً۔ یعنی قاتل کے لئے سزا ایک امر عقوبی کے طور پر ہے کہ اس نے امر النہی کی نافرمانی کی ہے۔

﴿وَالْمَوْتُ لَإِمامٌ بِالْمَعِيتِ مَحْلُوقٌ اللّٰهُ تَعَالٰی لَا مَصْرَ لِعَبْدٍ فِیْهِ لَا یُعْلِفُ وَلَا یُحْسِبُهَا

ومعنیٰ ہذا علیٰ ان الموت رجوعی بدلیل قوله تعالیٰ یخلق الموت والحیوة والا کفرون علیٰ انہ عدمی ومعنی خلق الموت فکرہ۔

ترجمہ: اور موت میرے لئے مخلوق ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں

نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے اور اس کی بغیر اس بات پر ہے کہ موت و جدوی  
مفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلق الموت والحیوة کے دلیل ہونے کی وجہ سے اور اگر کا  
مذہب یہ ہے کہ وہ عدلی ہے اور خلق الموت کے معنی خلق الموت ہے۔

تشریح: یہاں سے باتیں کا مقصود ایک ایسی بات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ تفصیل سے پہلے مقررہ کی  
ہے کہ انسان کے وہ افعال جو کہ انسان سے براہ راست صادر ہوتے ہیں ان کا خالق بھی اللہ اور انسان کے  
افعال تولیدی کا خالق بھی اللہ ہی ہے۔ لہذا اپنا عقیدہ واضح کر کے معزول کی تردید مقصود ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ  
ہے کہ مقتول کی موت جو کہ مقتول کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے جبکہ معزولہ کے نزدیک مقتول کی موت  
قائل کی تخلیق ہے۔ اس حقیقت کے بعد ایک اہم بحث کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔

ومسما هذا النع مقصودی بحث سے پہلے دو تین امور تہذیب کے پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ  
خلق موجودات کا ہونا ہے اور جو چیز معدوم وہ اس کو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ  
موت کے و جدوی رد عدلی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو و جدوی قرار دیا ہے اور اس کی  
تعریف یوں کی ہے الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحيوة۔

جن لوگوں نے اس کو عدلی قرار دیا ہے ان کے نزدیک تعریف یہ ہے عدم الحيوة عما اتصف بها۔  
اب مقصودی عرف آجائے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جو کہ میت کے ساتھ  
قائم ہے بندہ نہ موت کا خالق اور نہ کاسب ہے لہذا موت کا قیام میت کے ساتھ اس وقت ممکن ہے جبکہ اس  
کو و جدوی قرار دیا جائے اور اسی وقت اس کو مخلوق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں  
ہوتا۔ شارح بھی بات فرماتا چاہتے ہیں کہ موت کو مخلوق اور قائم بالیت اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اس کو  
و جدوی مانا جائے اور یہ بات قرآن کریم سے ثابت ہے خلق الموت والحیوة جبکہ اگر حکمین موت کو  
عدلی قرار دیتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک آیت کے اندر خلق کے معنی لائق کے ہیں۔ اب آیت کے  
معنی یہ ہیں کہ موت اور حیات کو مقرر فرما دیا جبکہ مقدر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہے۔

﴿وَالْأَجَلُ وَاحِدٌ لَا كَمِ زَعَمَ الْكُفِيُّ إِنَّ الْمَقْتُولَ لَجِلْمٌ الْقَتْلُ وَالْمَوْتُ وَانَّهُ لَكُلَّمْ يَفْعَلُ لِعَاضِ الشَّيْءِ أَجَلَهُ لَذِي هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ أَنَّ لِلْحَيَوَانِ أَجَلًا طَبْعًا وَهُوَ وَلَقَدْ مَوْتُهُ بِمَحَلِّ رَطوبته وَالطَّفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِيبَيْنِ وَاجْتِلَاءِ اخْتِرَامِهِ بِحَسَبِ الْإِلَاقَاتِ وَالْأَمْرَاضِ﴾۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کبھی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کیلئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کے فطری رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے کچھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک حادثات و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح: یہ گزشتہ متن کا ترجمہ ہے۔ والمقتول منہ ما جملہ والاجل واحد۔

بہرہ مستزاد اور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ موت کا ایک مقررہ وقت ہے اہل سنت کے نزدیک اس اجل سے مقدم اور تاخیر دونوں ممکن نہیں بلکہ مستزاد کے نزدیک اس اجل میں تقدم یا تاخر ہے۔ مستزاد میں سے ہوا القاسم لعلی (۱) کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ ان کے نزدیک قتل بعدہ کا قتل اور موت بعدہ کا قتل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ وقت مقررہ تک زندہ رہتا بلکہ فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ قیام حیوانات کے اندر دو طرح کے اجل ہیں ایک اہل طبعی اور دوسرا اجل اخروی۔ ان کے نزدیک اجل طبعی سے مراد یہ ہے کہ انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتا ہے ان کے نزدیک اس کے تقریباً ۱۴ سال مقرر ہیں۔ اجل اخروی یہ ہے کہ اچانک کوئی آفت یا بیماری آخر سلسلہ حیات کو منقطع کر دے۔

(۱) یہ کہہ مستزاد میں غلط کیا جاتا ہے۔ کبھی کے نام سے بھی مشہور ہے۔ لٹا کے رہنے والے تھے اس لیے لعلی کے نام سے بھی مشہور ہے۔



﴿والحرام رزق﴾ لان الرزق اسم لما يسره الله تعالى الى الحيوان لما كنهه وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا الاولى من تفسيره بما ينفذ به الحيوان لعلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه محبر في مفهوم الرزق وعند الممتزلة الحرام ليس برزق لانهم لم يسموه تارة بمسلوك باكله المالك وتارة بما لا يمتنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً لا تكن ملوم على الاول ان لا يكون ما عاكله الصواب رزقاً وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يردفه الله تعالى اصلاً ومنى هذه الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معبرة في معنى الرزق وانه لا رزق الا الله وحده وان العهد يستعمل في المعاقب على اكل الحرام وما يكون مسنداً الى الله تعالى لا يكون فيها ومركبة لا يستعمل في المعاقب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باعنياره ﴿﴾

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ ہمارے کو پہنچائیں تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو ہمارا اپنی غذا بنائیں کیونکہ یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اضافت سے خالی ہے بلکہ جو یہ کہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتبرہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ کبھی رزق سے ایسا ملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو ہر ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے لیکن پہلے سنی میں یہ لازم آتا ہے کہ چھپائے جو چیز کھائے اس وہ رزق نہ ہو اور دونوں سنی کے یہ لازم آتا ہے کہ جس نے مہر مہر کھا اس کو اللہ تعالیٰ نے نہ رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے سنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہہ کہ رزق صرف اللہ ہے اور یہ کہہ کہ جہد حرام کھانے کا بناء پر ذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب ذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوگا۔ جو یہ کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو عللاً استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: مسند رحمہ اللہ یہاں پر ایک اہم مسئلہ کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ فیصلہ طیبہ بات ہے کہ حلال رزق ہے لیکن کیا حرام رزق ہے یا نہ تو اس میں ہمارا اور معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ حلال کی طرح حرام بھی رزق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک صرف طیب رزق ہے حرام نہیں۔ شریعت نے اشاعرہ کی طرف سے رزق کی دو تعریفیں نقل کی ہیں۔

پہلی تعریف: اسم تعریف: ما یطعمہ اللہ وعلیٰ الی الحيوان لما کلف رزق اس چیز کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کے لئے مہیا کر رکھا ہے۔ اس تعریف پر غور کرنے سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کا: اطلاق حلال اور حرام دونوں پر ہو سکتا ہے۔

دوسری تعریف: ما یطعمہ بہ الانسان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔

اس پر غور کرنے سے واضح ہے کہ رزق کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر صادق ہے تاہم دونوں تعریفوں کی آپس میں تقابلی جائزہ لیتے ہوئے شریعت نے فرمایا کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے اور بہتری کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وضاحت کے ساتھ رزق کی نسبت اللہ کی طرف ہوئی ہے جبکہ رزق کی تعریف میں یہ اضافت مستحضر ہے لہذا پہلی تعریف ہوئی ہے۔

وعند المعتزلة الخ معتزلہ کی طرف سے بھی رزق کی دو تعریفیں منقول ہیں۔

پہلی تعریف: مملوک ما کلف العاقل۔

اس تعریف میں مملوک المعقول ملکاً کے معنی پر ہے اور جاعل اللہ کی ذات ہے کیونکہ مہیوم رزق میں اللہ کی طرف نسبت معتزلہ کے نزدیک بھی مستحضر ہے لہذا اسٹی یہ ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں۔ اس تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ رزق وہ چیز ہوگی جس سے انفعالی کی شرعاً اجازت ہو اور حرام سے انفعالی کی شرعاً اجازت نہیں لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔

دوسری تعریف: ما لا یصلح الا لظاع بہ یعنی رزق وہ چیز ہے جس کے انفعالی سے شریعت نہ روکے۔ چونکہ حرام سے شریعت نے انفعالی متوجہ قرار دیا ہے لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

لیکن ہر وہ علی الاولیٰ الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے کہ چرپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہذا رزق کی یہی تعریف کی رو سے یہ کہا جائے گا کہ چرپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں اور یہ بات انجائی باطل اس لئے ہے کہ ارشاد ربانی ہے وَمَا مِنْ دَابَّةٍ اَرْضٍ اِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا۔

وعلیٰ الوجهین الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی دونوں تعریفوں پر اعتراض کرتا ہے کہ جو شخص زندگی بھر حرام کھائے رہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا کیونکہ حلال اسے مل نہیں اور حرام کو تم رزق ماننے نہیں لہذا یہ بندہ اللہ کا رزق ہی نہیں اور یہ تصور قطعاً کے سرسری خلاف ہے۔ ارشاد ربانی ہے وَمَا مِنْ دَابَّةٍ اَرْضٍ اِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا۔

وہمسیٰ هذا الاختلاف الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین مقدمات پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اخافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانے والا مستحق عذاب ہے۔ ان دو مقدموں میں معتزلہ اور ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرکب دنیا میں طست اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس آخری مقدمے میں ہمارا معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے شارح نے جواب دیا۔

والجواب ان ذلك لمسوء الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مرکب حرام اس بنیاد پر مستحق ذم و عذاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کیا وہ عقل ہے اور عقلی ہر چیز کا حسن ہی ہے البتہ بندہ نے جو کچھ کیا وہ کسب ہے اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہے۔ شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا مقدمہ الاخافت دوسرا وان لا رزق الا اللہ تیسرا مقدمہ وان العبد اور چوتھا مقدمہ وما یكون مستحقاً لیکن یہ درحقیقت تین مقدمات ہیں اور ان چار میں سے دوسرا پہلے مقدمے کی تفسیر ہے نہ کہ یہ ایک قسم کی تلف تفسیر ہے۔

﴿وَتَكُلُّ بِشَوْنِهِ رِزْقًا لِنَفْسِهِ حَلَالًا كَلَّنَا وَحَرَامًا لِمَحْصُولِ الشَّغْلِ بِهِمَا جَمِيعًا﴾

ولا یبصر ان لا یناکل الانسان رزقہ او یناکل غیرہ رزقہ لان ما خلقہ اللہ بعدلیٰ غدا،

شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره واما بمعنى المطلك فلا يمتنع بـ

ترجمہ: اہل ہر شخص اپنے رزق پر اپنا ہولے کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے تقاضی حاصل ہونے (اور جس سے تقاضی حاصل ہو دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہونے) کی وجہ سے ہے اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے۔ اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے اس لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا حرام ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بمعنی ملک ہو (میبہ کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کالین) محال نہ ہوگا۔

تشریح: یہ عبارت درحقیقت ایک حدیث پاک کی تفسیر ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا لا آت لغسلین سموت حتی تستكمل رزقها لما جعلوا المی الطلب ولو شغلوا علیہ۔ کوئی بندہ اس وقت تک نہ دینا سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ رزق مقررہ ختم نہ کرے لہذا تم طلب رزق میں انتظار نہ کرو توکل سے کام لیا کرو۔ یا آپ یہ متن ایک اعتراض کا جواب بھی لے سکتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ سائل پوچھتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی دنیا سے رخصت ہو اور وہ مقررہ رزق میں سے کچھ چھوڑے تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اُسے ضرور کھ کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام۔ اگر کوئی کہے کہ حرام کو رزق کیوں کہا گیا تو شارح نے جواب دیا نہ حصول النعمی بہ کیونکہ جس طرح حلال سے غذا کا حصول ممکن ہے عینک اسی طرح حرام سے بھی ممکن ہے۔ شارح نے معتزلہ پر ایک قسم کی اعتراض کی ہے کہ آپ نے رزق کی تعریف مملوک یا کلامہ تک سے کی ہے یہ صحیح نہیں۔

واما بمعنى المطلك فلا يمتنع معتزلہ کی یہ تعریف اس لئے صحیح معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ ایک چیز جس کی ملکیت ہوتی ہے وہ ممکن کھانا بلکہ دوسرا شخص کھا دیتا ہے کبھی دوست کبھی رشتہ دار وغیرہ تاہم معتزلہ کی وجہ سے یہ حجاب ممکن ہے کہ جب مالک کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ بات غابت ہوگی کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھا بلکہ کسی اور کا رزق تھا محمولہ بالمطلک میں یہ آخری قید صحت فقہیہ ہے جو کہ مجملہ شرط ہے۔

والله اعلم بما يرضى من بشاء ويهذي من بشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه

الخائف وحده، و فی التفسیر بالمشبهة اشارة الى ان نفس المراد بالهذه به بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاعتلال عبارة عن وجدان العدد حالاً او سميته حالاً، ولا معنى لمعنى ذلك بمعنيته تعالى نعم قد تضاعف الهداية الى السي صلى الله عليه وسلم محذور بطريق السبب كما يستدل به القرآن وقد يستدل بالاعتلال الى الشيطان مجازاً كما يستدل به الاجتهاد ثم المبدأ كقول في كلام المصنف ان الهداية عندما علمت الاعتناء ومثل هذه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاعتناء وعند المصنف بيان طريق المصواب وهو باطل لقوله تعالى "لما لا يهدي من اتبعه لغره عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاعتناء والمشهور ان الهداية عند المصنف الدلالة الموصلة الى المصنف وباعتنا الدلالة بمعنى طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الموصوف او لم يحصل (۶) .

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہِ راست پر لگا دیتا ہے اعتلال خلق عبارتہ از بدعت خلق جداہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی صرف اشارہ ہے کہ بدعت سے طریق حق کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے اور نہ ہی اعتلال سے بندہ کو نسل و قوم اس کے خالق عام دیکھتا ہے کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر مصلحت کرنا بے معنی بات ہے ہاں کبھی بدعت کی نسبت حق سے اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کا وجہ سے مجازاً کر دیا جاتا ہے جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے دراصل لال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے جس طرح آدم کی طرف کی جاتی ہے پھر مشرک کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ مجاز سے نزدیک بدعت کے معنی خلق جداہ کے ہیں اور اللہ تعالیٰ فلم یهتد ہمیشہ مشرکوں میں مجازاً از انست اور دعوت ان الّا جداہ مراد ہے اور مصنف کے نزدیک بدعت راہِ مصواب کا بیان کرنا ہے اور یہ ہاں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لما لا یھدی من اتبعہ لغرہ" کی وجہ سے اور آپ ﷺ کے ارشاد "اللھم اھد قومی" کی وجہ سے اور یہ ہے کہ آپ راہِ حق بیان کر چکے تھے اور انہیں راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے اور مشرک یہ ہے

کہ ہدایت معززہ کے نزدیک اسکی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو۔ وہ ہمارے نزدیک اور راستہ قرار دیا جے جو مقصود تک پہنچا دے چاہے جو نیچا، حقش ہو یا غلطش نہ ہو۔

تقریر: یہ متن درحقیقت ایک اعتراضی مقدمہ کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے مجملہ افعال کے ایک ہدایت اور نگرانی بھی ہے تو کیا ان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے؟ تو مصنف نے جواب دیا کہ وہی خالق ہدایت اور وہی خالق مصلحت ہے۔ یہاں پر مسئلہ زور اشعار کا آجی میں اختلاف ہے۔ اشعار کے نزدیک ہدایت کے معنی خلقِ طاعت اور خلقِ سعادت کے ہیں اور اختلاف کے معنی خلقِ مصلحت اور خلقِ مصیبت کے ہیں جبکہ مسئلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور مصیبت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحقِ ثواب اور عذاب نہ ہوتا۔ لہذا انہوں نے انسان کو اپنے افعال اختیار پر موقوف کیا ہے اس مقام پر انہوں نے حویلیہ یہ کیا کہ ہدایت کے معنی حق راستہ بیان کرنے کے ہیں اور اختلاف کے معنی بندہ کو گمراہ کرنا اور اس کا گمراہ نہ رکھنا ہے۔

[illegible]

لعمدہ تصافح الخ یہ ستر کی طرف سے اشعار پر ایک اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلقِ اجراء کے ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت قرآن اور نبی کی طرف کیسے کی جا سکتی ہے جبکہ قرآن کریم میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلْاَمْنِ هِيَ الْوَسْطَى طریح نبی علیہ السلام کی طرف بھی کی گئی ہے اِنَّكَ تَهْدِيْ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْم۔

اسی حرتِ امرِ اضداد کے معنی خلقِ عدالت کے ہیں تو پھر اس کی نسبت اللہ کی طرف اور شیطان کی طرف کیسے کی گئی ہے جبکہ خلقِ جہالت اور خلقِ خلافت صرف اللہ ہی ہے تو جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اور قرآن صحتِ صحت ۱۰ کے لئے سبب ہیں ان کی طرف مہازِ اللہ کی گئی ہے جبکہ ہمارے چوتھیں مذاقوں میں سے ایک مذاق سبب ہے لہذا اسی طرف شیطان اور بت خلقِ عدالت کے اسباب ہیں تو ان کی طرف مہازِ نسبت کی گئی ہے۔

ثم العذ كور طي كلام المشايخ الخ

اشعار کے مشائخ نے ہدایت کے یہی معنی لئے ہیں تو اس پر معتزل کی طرف سے اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اجزاء کے ہیں تو: کیا نہیں ہوتا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ خلق بھڑا کر کے اور بعد ازاں وجود نہ ہو جیسا کہ حرب میں مشہور ہے ہدایا اللہ فلم یہتد

اللہ تعالیٰ نے اسے ہدایت دی مگر اسے بعد ازاں حاصل نہ ہوا لہذا ہدایت کے یہی معنی صحیح معلوم نہیں ہو رہے ہیں جب یہ معنی نہیں تو پھر اس کے معنی راہ حق کے بیان کرنے کے ہی متعین ہو گئے۔ شارح نے جواب دیا۔

محاذ عن الدلالة والدعوة الخ

کہ اس قسم کی مثالوں میں محاذ مرسل کے طور پر دعوت انی الا بعداء ہی مراد ہوگا محاذ مرسل میں ایک صورت یہ ہے کہ سب بول کر سب مراد لی جائے تو دعوت انی الا بعداء سب ہے اور ہدایت سب ہے تو سب ہاں کر سب مراد لیا گیا ہے۔

وعند المعتزلة بیان طریق الصواب الخ

معتزل کے نزدیک ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اس لئے ٹھیک نہیں کہ یہ کام تو مسطور علیہ السلام کا فرض منہج ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ سے لکھی فرمائی انا انک لا تہدی من اوجہ الخ اور حضور ﷺ نے یہ دعا کہ اللہم اهد قومس لانہم لا یعقلون یہ تحصیل حاصل ہوگا کیونکہ لاحق کے بیان کا کام تو پہلے سے حاصل ہو۔ خاصہ کام یہ کہ یہ معنی نیز مناسب ہے، بھی تک جتنا بحث کیا گیا تو یہ وہ ہے جو کہ علم کلام کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ معتزل اور اہل سنت دونوں کا آیت قول اور ہے جو کہ دونوں کے ہاں معروف ہے معتزل کے نزدیک ہدایت سے مراد اسکی ولایت ہے جو بالفعل حاصل انی المطلوب ہو اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد راہ الطریق ہے چہ س سے وصول انی الصواب حاصل ہو لہذا اما لعمود فہدایتہم لا استحبوا العلم علی الہادی کے اندر یہی معنی لیا جاتا ہے۔

﴿وَمَا هُوَ إِلَّا صَاحِبُ السُّلْطَانِ فَلْيَسْ ذَٰلِكَ بِرَأْسِ عَيْنِ اللَّهِ تَعَالَىٰ ۚ وَلَا لِمَا خَلَقَ الْكَافِرَ﴾

انفقہر المجدلب فی الدلایہ والآخرہ ونما کان لہ اعتنان علی العبد واصحقافی شکر فی الہدایہ واصضافہ المواق الخیرات لیکونہا اذنیہ للراجب ونما کان اعتناہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوق اعتناہ علی امی جہلی ثعبہ اللہ تعالیٰ اذ فعل بکلی مہذبہ بادیہ مقصورہ من الاصلح لہ ولما کان لسوالہ العصۃ والتوفیق وکشف الضراء والبسط فی الخیصص والترخاء معنی لان صابہ یفعل فی حق واحد فهو مشغولہ نہ یجب علی اللہ لو کما ونما یفعل فی فطرۃ اللہ تعالیٰ بالنسبۃ الی مصالح العباد شہ الذلہ ہی ہاذا راجب کا ۔

ترجمہ : اور جو بندہ کے حق میں اصل ضرر اٹھ ہے وہ اللہ تعالیٰ پر راجب نہیں در نہ کو فر کو جو سختی میں اور فقیر کو جو دہ میں جیسے عذاب ہے پیدا نہ فرمان اور حمایت دینے اور مہذبہ کی ہمتا کی عطف کرنے کی وجہ سے اگر کو بندوں کے شکر کا استحقاق در بندوں پر احسان دینا کے لائق نہ ہوتا کیونکہ یہ کام راجب کی اڑائی میں اور اہل طہور پر احسان دینا کے سے زیادہ ہی مہذبہ پر احسان جتنا کے لائق نہ ہوتا کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور ہر وہی برتاؤ کی جو اس کے حق میں اٹھ تھا اور گزروں سے خدائے نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سر برآئی اور خوشحالی کی زیادتی کا (اللہ تعالیٰ سے) سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفید اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے اور مصالح مہذبہ کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز ہوتی نہ ہوتی کیونکہ وہ واجب اور کر چکا ہے ۔

تشریح : معجزہ کے نزدیک اصل معجزہ وہی بندہ کے حق میں جو نفع ہو خواہ صرف دنیاوی فائدہ سے جیسا کہ بعض معجزہ کا مذہب ہے یا دین در دنیا دونوں فائدہ سے جیسا کہ دوسرے معجزہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے ۔

معجزہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اس وقت ہوتی ہے جو وہ اس سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصل ہونے کا کم ہو کہ یا علم نہ ہو کہ اگر علم ہے تو علم کا ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا نہیں ہوگا اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جہل ہونا لازم آئے گا اور دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں ۔ لہذا اصل اللہ تعالیٰ



تعالیٰ پر واجب ہے اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں مگر یہ کہ یہاں جو واجب کا قائل ہے تو اس سے وجوب من اللہ مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معنی قائل ہیں۔

مستحبہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اگر صلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کو فرو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور آخرت میں جہنم کے عذاب میں مبتلا ہوگا پھر انہ فرماتا کیونکہ اس کے حق میں عدم ہی اصل ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اس صلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی ہدایاں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی اور تکلیف سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتانے کا حق ہوتا ہے جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو دہن کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب فرض ہوا کر دینے سے شکر یا احسان جتانے کا حق نہیں ہوتا نہ لائقہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتانے ہوئے فرمایا ہے "لعل اللہ یسئل علیکم ان ھدکم للاحسان" اس طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے احسان کی بناء پر بجا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اصل للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو جن کے متبادل میں نبی اکرم ﷺ پر احسان نہ جتلاتے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصل و نافع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو ورنہ اللہ کا تائب واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدر و مقررہ میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصل و نافع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ہر جہل (۱) کے متبادل میں نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان نہیں جتلاتا چاہئے مالاںکہ نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان جتلاتا ہے معلوم ہوا کہ "اصلح للعبد" اللہ پر واجب نہیں۔

(۱) نہ کہ کفر کا مشہور کافر ہے۔ اس کا لفظ عام کفر میں معصوم ہے۔ حضور ﷺ کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے۔ جنگ جہنم کی طرف سے چھٹی چلی تھی۔ اسی جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھوں درے گئے۔

چھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اسلحہ للعہد واجب ہوتا تو مٹا ہوں سے حفاظت سنگی کی تو تیس مصائب کے ازالہ اور لہادتی رزق و طیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سؤل کرنا ہے سہی ہوگا کیونکہ جب ایک جز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ چیز اس کے حق میں اسلحہ نہیں تھی ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اسلحہ نہیں بلکہ منصفہ اور مغربہ تھی جس کا ترک کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب تھا ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرتا بے معنی ہوگا مگر اللہ تعالیٰ تمام انبیاء علیہ السلام اور اولیاء کا تذکرہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اسلحہ للعہد واجب نہیں ہے۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اسلحہ للعہد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متعلق ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بعدہ کے حق میں اسلحہ ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو ورنہ اللہ کا تبارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ شمار سے نزدیک بھی باطل ہے سو جب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی بھی اسلحہ للعہد باقی نہ رہے گا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متعلق ہونا لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متعلق ہونا باطل ہے لہذا اللہ تعالیٰ پر اسلحہ للعہد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

﴿وَلَقَدْ مَرَّيْنَا مِنْ مِيقَاتِهِ الْمَوَاقِدِ وَذَكَرْنَا لَهُمْ الْقَصَصَ وَظَهَرَ فِي الْعِمَارِ الْإِلَهِيَّةِ وَرُسُوحِ الْقِمَامِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طَبَاعِهِمْ وَهَابَةِ نَشِيْهِمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تُرِكَ الْأَصْلَحُ يَكُونُ مَعْلَا وَسُفْهَا وَجَوَابِهِ أَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حِلَّ الْمَتَاعِ وَلَقَدْ لَمَسَ بِالْأَدْلَةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرَمَهُ وَحِكْمَتَهُ وَحِلْمَهُ بِالْعَوَائِبِ يَكُونُ مَعْضَى حُدُلٍ وَحِكْمَةً لَمْ تَكُنْ شَعْرَى مَا مَعْنَى وَجُوبِ الْإِنْسَانِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا لِهَيْسَ مَعْنَاهُ اسْتِحْقَاقِي لَأَنَّكَ ظَلَمَ وَالْعُقَابِ وَهُوَ ظَلَمَ وَلَا تُزَوِّمُ صَدْرَهُ عِنْدَ بَحِثٍ لَا يَمْسِكُنْ مِنَ الْفِرْلَةِ بِنَاءً عَلَيَّ اسْتِغْرَاضَهُ مِنْ سَفْهِ أَوْ جَهْلِ أَوْ عَمَلٍ أَوْ بَحْلِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ لِأَنَّهُ وَلَوْ بَحِلٌّ بِمَا هَدَيْتُ الْإِعْتِصَامَ وَمَعِلَّ إِلَى الْفَلْسَفَةِ الْمَظَاهِرَةِ الْعَوَارِثِ﴾

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اسلحہ کے معقولہ کے اکثر اصول کے منافی

بہت واضح اور بے شمار ہیں اور یہ خدائی معارض میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم شاد پر خدا کی عائب ذات کو قیاس کرنا رائج ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مسئلہ یہ ہے کہ ترکِ اصلِ عمل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ نیکی چیز کا قدرنا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ وہاں حاکم دلائلِ قطعیہ سے اسکا کریم ہونا عظیم ہونا اور عائب سے باخبر ہونا ثابت ہے محض عدل اور حکمت ہے پھر کاش کہ میں جہاں لیتا کہ اللہ پر کسی واجب ہونے کا کیا معنی ہے کیونکہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذمہ و عتاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس فخر لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ محض مصلحت یا جہالت یا محبت یا کمال و غیرہ کو اعظم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر تھوڑے ہو اس لئے کہ یہ اعتقاد کہ قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فتنہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فائدہ ہونا ظاہر ہے۔

تشریح: لغوی البع لام اور بین کے لغز اور نیم کے سکون کے ساتھ ہے عرفہ ابین کے لغز کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دلوں کے معنی زندگی کے ہیں البتہ قسم کے مرفوع پر صرف بین کے لغز کے ساتھ ہی مستعمل ہے پھر مری مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے "لعمری قسم یہ" مری زندگی کی قسم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصل للعقد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے دکتہ اصول کے مناسد ہے خود ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انھیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی عائب ذات کو عالم شاد پر قیاس کرنا رائج ہے چنانچہ جب انہوں نے دیکھا کہ قدام کے حق میں جو چیز اصل ہوا تھا اسے واجب نہ دینا مصلحت ہے تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصل للعقد نہ دینا مصلحت ہے۔ اس لئے اصل للعقد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصل للعقد کا ترک کرنا اگر یہ جاننے کے باوجود ہے کہ خدا اس چیز بندہ کے حق میں اصل ہے تو یہ غلطی ہے اور اگر نہ جانتے کی وجہ سے ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ غلط اور جہل دونوں سے پاک ہے اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصل للعقد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصل معہ واجب ہو گا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائلِ قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور عظیم ہونا اور تمام کاموں کے انوار سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا راجع جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض ہوں اور قسمت پر مبنی ہو گا۔

لہ نسبت شعری، فتح شعر طبع اچھی سمجھی م ہے اور لیت کی بڑ خدو ف ہے مگر ہمارت ہے نسبت علمی حاصل یعنی کائن کہ مجھے بھی معلوم ہو جاوے کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ استہمام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تبارک مستحق دم و عذاب ہو اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے ملکہ نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل تخرید ہو بلکہ فاعل موجب جتنی فعل ہے اختیار ہو اور تاہم اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فعل بخار ہونے کو جو ان حق کا مذہب ہے ترک کرنا ہے اور اس نسخہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا لفظ ہونا ظاہر ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہو ملامت کا مذہب ہے۔

﴿وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَبَعْضُ عَذَابِهِمْ هُمْ فِي الْأَنْفُسِ خَصُ الْأَعْضَاءِ لَانْ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَى تَعْنِيهِ فَلَا يَعْذِبُ وَتَسْمِيْعُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَيُؤَدُّ وَهَذَا أَوَّلِي مَا رَفَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنَ الْأَقْتِصَارِ عَلَى الْبَاتِ عَذَابُ الْقَبْرِ دُونَ لِنَعْمِهِ بِنَاءً عَلَى أَنْ النُّصُوصِ الْوَادِعَةِ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى عَامَةِ أَهْلِ الْقَبْرِ كَقَارِ وَعَصَاةُ لَا تَعْلَبُ بِأَنْدَكْرَ اجْتَرِ وَسَوَالِ مَكْرٍ وَكَبِيرٍ وَهَذَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ لِيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهِ وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيِّهِ قَالَ الْعَمِيدُ أَبُو الشَّجَاعِ أَنْ لِنَصِيْبَانِ سَوَالٍ وَكُنَا لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ بَعْضِ لَاهِتْ كُلِّ مِنْ طَلَا الْأُمُورَ بِالْأَدْلَالِ السَّمْعِيَّةِ لِأَنْهَا أُمُورٌ مُمْكِنَةٌ اخْبَرُ بِهَا الصَّادِقُ عَلِيُّ مَا نَطَقْتُ بِهِ النَّصُوصِ لَانِ اللَّهُ تَعَالَى تَنَارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا عَذْرًا وَعَشِيًّا وَهُوَ يَقُومُ السَّاعَةَ أَدْجَلُوا أَنْ لِرَعُونَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَعْرَبُوا لَمَّا دَخَلُوا عَذْرًا وَلَمَّا انْصَبِي صَلَی اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَزْهَوْا عَنْ الْيُونِ فَإِنَّ عَامَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَلَمَّا اللَّهُ تَعَالَى يَنْبِتُ اللَّهُ اللَّيْلِينَ أَمَرُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ تَوَلَّتْ لِي عَذَابُ الْقَبْرِ إِذَا قُبِلَ لَهُ مِنْ رَبِّكَ وَمَا دِينُكَ وَمَنْ نَبِيَّكَ لِيَقُولَ دِينِي اللَّهُ وَدِينِي الْإِسْلَامُ وَلِيْسِي مُحَمَّدٌ صَلَی اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا الْجَبْرِ الْعَمِيَّتْ أَلَاهُ مَلَكَانِ أَمْرًا دَانِ لَزُرُّ لَمَّا يَقَالُ لِأَحَدِهِمَا

لمسکروا ولا تخرجوا من الجحیم الى اخر الحديث وقال عليه السلام المقبر ورحمة من رزق الجنة  
او حاضرة من حفر النيران والجنة الا حديث في طلاء الحسنی وفي كثير من احوال  
الآخرة متواتره المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر۔

ترجمہ۔ اور کافروں اور بعض کفار مومنین کو قبر میں عذاب ہوتا (عذاب قبر کو) بعض (مستحکم  
مومنین) کے ساتھ اس لئے کہ اس کی ہے کہ بعض کفار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دیتا یہ ہے مگر تو  
انکس (قبر میں) عذاب نہ ہوگا۔ اور قبر میں نکل طاعت کو دہائیں دیا جائے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں  
اور جو اللہ تعالیٰ دین پوچھیں گے اور یہ (صحیحہ اثر طاعت کا ذکر) جسٹ اس کے ہو: ظہر کلام کی) عام  
کہہ رہے ہیں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بنا پر انکھار کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس  
بارے میں وارد نعوض زیادہ ہیں اور اس بنا پر کہ زیادہ تر اہل قبر کا فرادہ: زمانہ میں ہوا عذاب  
ذکر کئے جانے کے ذمہ لائق ہیں جو مشرک و تکفیر کا سوال کرنا اور یہ روز فرشتے ہیں جو قبر میں آکر اس  
کے رب اس کے دین اور اس کے نبی ﷺ کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ یہ وہ اشخاص نہ کہ کہ  
بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے کسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء علیہ السلام سے بھی (پرساویں چیزیں)  
دل میں سمجھ سے ہوت ہیں کیونکہ ہر سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مگر صادق نے ان کی خبر دی  
ہے جیس کہ بعض مطلق ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ (اہل فرعون) آگ کے سامنے سج و شام  
جس کے جاتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کا حکم ہوگا کہ اہل فرعون کو جسٹ عذاب میں ڈالو اور  
اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ نفی کر دینے گئے اور فرما سک میں ڈال دیئے گئے اور نبی کریم ﷺ نے  
فرماد کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر میں کی وجہ سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرماد کہ  
اللہ تعالیٰ مومنین کو قول فرماتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے جب  
بلو سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا دین کون ہے تو بندہ کہے گا کہ  
میرا رب اللہ تعالیٰ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد:  
فرماد کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سینہ در نیل آنکھ  
والے ہوتے ہیں جن میں سے ایک کو مٹھرا اور دوسرے کو تکبیر کہ جاتا ہے الی آخر اللہ ریٹ۔ اور

آپ ﷺ نے فرمایا کہ قبرِ جنت کی پھلواڑیں میں سے ایک پھلواڑی ہے باجمہ کے گزراہوں میں سے ایک گزراہ ہے۔ بہر حال اسی مضمون کے بارے میں اور قوت کے بہت سے احوال کے بارے میں سو نہت مافی کے اعتبار سے استراہ ہیں اگرچہ ان کی بڑا نکات خیر و اعد ہے۔

تشریح: اس بحث کی ضرورت اس طرح پڑی کہ معتزلہ اور رافضی نے عقابِ قبر سے انکار کیا تو ان کے اس باطل نظریے کی زبردست اثرات عام مسلمانوں پر پڑنے کا خطرہ اسی وقت کے علماء کو محسوس ہوا۔ جس نے انہیں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کر کے مسلمانوں کی رضامندی قرۃ کی تو وہ اس عورت سے مقصود اپنے عقیدے کا بجا نہ ہو ساتھ ساتھ معتزلہ کی تردید ہے۔

انسان چار قسم کی زندگی سے گزارتا ہے ماں کے پیٹ سے ہو الہی آخر جبکہ من بظون اہل حکم لا تعلمون شہادۃ (۲) دیتا ہے۔ (۳) موت سے لے کر قیامت تک۔ اس زندگی کو عالم برزخ بھی کہتے ہیں۔ (۴) محشر سے لے کر ابد الہائے ایک۔ پہلی اور دوسری قسم کی زندگی میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لہذا اس کو زیر بحث لانے کی ضرورت ہی نہ پڑی جبکہ تیسری اور چوتھی قسم کی زندگی میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے۔ اس لئے اس پر بحث کی ضرورت پڑی۔ لہذا تیسری قسم کی زندگی جو کہ عالم برزخ ہے۔ اس کے بارے میں فرمایا کہ یہ زندگی صمیم اور غریب کے تمام احوال کے ساتھ حق اور باج ہے۔

اگرچہ یہ ہے کہ علم بزرگ کی زندگی میں عظیم اور تعذیب روح پر ہوتا ہے یا بدن اور روح دونوں پر؟  
 اسی مسئلے میں علامہ کرام کے علمی آراء ہیں کہ جذبات قبر کا تعلق صرف بدن انسانی کے ساتھ ہے دوسری روای یہ  
 ہے کہ جذبات قبر کا تعلق صرف روح انسان کے ساتھ ہے لیکن علماء جنس ملت کا صحیح عقیدہ یہ ہے کہ عظیم اور  
 تعذیب دونوں کا تعلق روح اور بدن دونوں کے ساتھ ہے۔

و عذاب القبر النجس میں اخلاص عمرانی ہے جس کا عذاب فی القبر - یا عبارت بحذف مضاف ہے و عذاب اهل القبر النجس القبرین میں الف لام استقراتی ہے۔ لہذا عذاب قبر قوم کفار کے لئے ہے ان میں کچھ بھی استثناء نہیں ہے۔ حصص البعض جو ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ حق میں انصار اور کفریٰ ہے لہذا عمارت نیل ہو چائے تھا و عذاب القبر النجس القبرین و لعنصفاء العالمین۔ لہذا بعض کا کلمہ کس لئے لام ۲۲ جواب یہ ہے کہ بعض مؤمن جو گناہ کار ہیں تو یہ و استغفر کے ساتھ اللہ تعالیٰ ان کو معاف

فرمانبر سے جس طرح جہنم کے عذاب کا تذکرہ کیا گیا۔ بعض افسوس کی بات یہ ہے کہ بعض افسانہ نگاروں نے ان عذاب کا مزید تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً جہنم کے عذاب کا تذکرہ کیا گیا۔ بعض افسانہ نگاروں نے ان عذاب کا مزید تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً جہنم کے عذاب کا تذکرہ کیا گیا۔ بعض افسانہ نگاروں نے ان عذاب کا مزید تذکرہ کیا ہے۔

فجر یا زرخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آئل فرمون سے بارے میں ہے  
 "انصار یصرصون عنہ غد وادعنی ورم تقوم الساعة اذ عجل الان طوعوا شد العذاب" بقرہ  
 ۱۰۷: ۱۰۸: ۱۰۹: ۱۱۰: ۱۱۱: ۱۱۲: ۱۱۳: ۱۱۴: ۱۱۵: ۱۱۶: ۱۱۷: ۱۱۸: ۱۱۹: ۱۲۰: ۱۲۱: ۱۲۲: ۱۲۳: ۱۲۴: ۱۲۵: ۱۲۶: ۱۲۷: ۱۲۸: ۱۲۹: ۱۳۰: ۱۳۱: ۱۳۲: ۱۳۳: ۱۳۴: ۱۳۵: ۱۳۶: ۱۳۷: ۱۳۸: ۱۳۹: ۱۴۰: ۱۴۱: ۱۴۲: ۱۴۳: ۱۴۴: ۱۴۵: ۱۴۶: ۱۴۷: ۱۴۸: ۱۴۹: ۱۵۰: ۱۵۱: ۱۵۲: ۱۵۳: ۱۵۴: ۱۵۵: ۱۵۶: ۱۵۷: ۱۵۸: ۱۵۹: ۱۶۰: ۱۶۱: ۱۶۲: ۱۶۳: ۱۶۴: ۱۶۵: ۱۶۶: ۱۶۷: ۱۶۸: ۱۶۹: ۱۷۰: ۱۷۱: ۱۷۲: ۱۷۳: ۱۷۴: ۱۷۵: ۱۷۶: ۱۷۷: ۱۷۸: ۱۷۹: ۱۸۰: ۱۸۱: ۱۸۲: ۱۸۳: ۱۸۴: ۱۸۵: ۱۸۶: ۱۸۷: ۱۸۸: ۱۸۹: ۱۹۰: ۱۹۱: ۱۹۲: ۱۹۳: ۱۹۴: ۱۹۵: ۱۹۶: ۱۹۷: ۱۹۸: ۱۹۹: ۲۰۰: ۲۰۱: ۲۰۲: ۲۰۳: ۲۰۴: ۲۰۵: ۲۰۶: ۲۰۷: ۲۰۸: ۲۰۹: ۲۱۰: ۲۱۱: ۲۱۲: ۲۱۳: ۲۱۴: ۲۱۵: ۲۱۶: ۲۱۷: ۲۱۸: ۲۱۹: ۲۲۰: ۲۲۱: ۲۲۲: ۲۲۳: ۲۲۴: ۲۲۵: ۲۲۶: ۲۲۷: ۲۲۸: ۲۲۹: ۲۳۰: ۲۳۱: ۲۳۲: ۲۳۳: ۲۳۴: ۲۳۵: ۲۳۶: ۲۳۷: ۲۳۸: ۲۳۹: ۲۴۰: ۲۴۱: ۲۴۲: ۲۴۳: ۲۴۴: ۲۴۵: ۲۴۶: ۲۴۷: ۲۴۸: ۲۴۹: ۲۵۰: ۲۵۱: ۲۵۲: ۲۵۳: ۲۵۴: ۲۵۵: ۲۵۶: ۲۵۷: ۲۵۸: ۲۵۹: ۲۶۰: ۲۶۱: ۲۶۲: ۲۶۳: ۲۶۴: ۲۶۵: ۲۶۶: ۲۶۷: ۲۶۸: ۲۶۹: ۲۷۰: ۲۷۱: ۲۷۲: ۲۷۳: ۲۷۴: ۲۷۵: ۲۷۶: ۲۷۷: ۲۷۸: ۲۷۹: ۲۸۰: ۲۸۱: ۲۸۲: ۲۸۳: ۲۸۴: ۲۸۵: ۲۸۶: ۲۸۷: ۲۸۸: ۲۸۹: ۲۹۰: ۲۹۱: ۲۹۲: ۲۹۳: ۲۹۴: ۲۹۵: ۲۹۶: ۲۹۷: ۲۹۸: ۲۹۹: ۳۰۰: ۳۰۱: ۳۰۲: ۳۰۳: ۳۰۴: ۳۰۵: ۳۰۶: ۳۰۷: ۳۰۸: ۳۰۹: ۳۱۰: ۳۱۱: ۳۱۲: ۳۱۳: ۳۱۴: ۳۱۵: ۳۱۶: ۳۱۷: ۳۱۸: ۳۱۹: ۳۲۰: ۳۲۱: ۳۲۲: ۳۲۳: ۳۲۴: ۳۲۵: ۳۲۶: ۳۲۷: ۳۲۸: ۳۲۹: ۳۳۰: ۳۳۱: ۳۳۲: ۳۳۳: ۳۳۴: ۳۳۵: ۳۳۶: ۳۳۷: ۳۳۸: ۳۳۹: ۳۴۰: ۳۴۱: ۳۴۲: ۳۴۳: ۳۴۴: ۳۴۵: ۳۴۶: ۳۴۷: ۳۴۸: ۳۴۹: ۳۵۰: ۳۵۱: ۳۵۲: ۳۵۳: ۳۵۴: ۳۵۵: ۳۵۶: ۳۵۷: ۳۵۸: ۳۵۹: ۳۶۰: ۳۶۱: ۳۶۲: ۳۶۳: ۳۶۴: ۳۶۵: ۳۶۶: ۳۶۷: ۳۶۸: ۳۶۹: ۳۷۰: ۳۷۱: ۳۷۲: ۳۷۳: ۳۷۴: ۳۷۵: ۳۷۶: ۳۷۷: ۳۷۸: ۳۷۹: ۳۸۰: ۳۸۱: ۳۸۲: ۳۸۳: ۳۸۴: ۳۸۵: ۳۸۶: ۳۸۷: ۳۸۸: ۳۸۹: ۳۹۰: ۳۹۱: ۳۹۲: ۳۹۳: ۳۹۴: ۳۹۵: ۳۹۶: ۳۹۷: ۳۹۸: ۳۹۹: ۴۰۰: ۴۰۱: ۴۰۲: ۴۰۳: ۴۰۴: ۴۰۵: ۴۰۶: ۴۰۷: ۴۰۸: ۴۰۹: ۴۱۰: ۴۱۱: ۴۱۲: ۴۱۳: ۴۱۴: ۴۱۵: ۴۱۶: ۴۱۷: ۴۱۸: ۴۱۹: ۴۲۰: ۴۲۱: ۴۲۲: ۴۲۳: ۴۲۴: ۴۲۵: ۴۲۶: ۴۲۷: ۴۲۸: ۴۲۹: ۴۳۰: ۴۳۱: ۴۳۲: ۴۳۳: ۴۳۴: ۴۳۵: ۴۳۶: ۴۳۷: ۴۳۸: ۴۳۹: ۴۴۰: ۴۴۱: ۴۴۲: ۴۴۳: ۴۴۴: ۴۴۵: ۴۴۶: ۴۴۷: ۴۴۸: ۴۴۹: ۴۵۰: ۴۵۱: ۴۵۲: ۴۵۳: ۴۵۴: ۴۵۵: ۴۵۶: ۴۵۷: ۴۵۸: ۴۵۹: ۴۶۰: ۴۶۱: ۴۶۲: ۴۶۳: ۴۶۴: ۴۶۵: ۴۶۶: ۴۶۷: ۴۶۸: ۴۶۹: ۴۷۰: ۴۷۱: ۴۷۲: ۴۷۳: ۴۷۴: ۴۷۵: ۴۷۶: ۴۷۷: ۴۷۸: ۴۷۹: ۴۸۰: ۴۸۱: ۴۸۲: ۴۸۳: ۴۸۴: ۴۸۵: ۴۸۶: ۴۸۷: ۴۸۸: ۴۸۹: ۴۹۰: ۴۹۱: ۴۹۲: ۴۹۳: ۴۹۴: ۴۹۵: ۴۹۶: ۴۹۷: ۴۹۸: ۴۹۹: ۵۰۰: ۵۰۱: ۵۰۲: ۵۰۳: ۵۰۴: ۵۰۵: ۵۰۶: ۵۰۷: ۵۰۸: ۵۰۹: ۵۱۰: ۵۱۱: ۵۱۲: ۵۱۳: ۵۱۴: ۵۱۵: ۵۱۶: ۵۱۷: ۵۱۸: ۵۱۹: ۵۲۰: ۵۲۱: ۵۲۲: ۵۲۳: ۵۲۴: ۵۲۵: ۵۲۶: ۵۲۷: ۵۲۸: ۵۲۹: ۵۳۰: ۵۳۱: ۵۳۲: ۵۳۳: ۵۳۴: ۵۳۵: ۵۳۶: ۵۳۷: ۵۳۸: ۵۳۹: ۵۴۰: ۵۴۱: ۵۴۲: ۵۴۳: ۵۴۴: ۵۴۵: ۵۴۶: ۵۴۷: ۵۴۸: ۵۴۹: ۵۵۰: ۵۵۱: ۵۵۲: ۵۵۳: ۵۵۴: ۵۵۵: ۵۵۶: ۵۵۷: ۵۵۸: ۵۵۹: ۵۶۰: ۵۶۱: ۵۶۲: ۵۶۳: ۵۶۴: ۵۶۵: ۵۶۶: ۵۶۷: ۵۶۸: ۵۶۹: ۵۷۰: ۵۷۱: ۵۷۲: ۵۷۳: ۵۷۴: ۵۷۵: ۵۷۶: ۵۷۷: ۵۷۸: ۵۷۹: ۵۸۰: ۵۸۱: ۵۸۲: ۵۸۳: ۵۸۴: ۵۸۵: ۵۸۶: ۵۸۷: ۵۸۸: ۵۸۹: ۵۹۰: ۵۹۱: ۵۹۲: ۵۹۳: ۵۹۴: ۵۹۵: ۵۹۶: ۵۹۷: ۵۹۸: ۵۹۹: ۶۰۰: ۶۰۱: ۶۰۲: ۶۰۳: ۶۰۴: ۶۰۵: ۶۰۶: ۶۰۷: ۶۰۸: ۶۰

اسی طرح زہراؑ خدا تعالیٰ ہے "اعطوا لہا دینہا خالصاً" (یہ اس کے لئے ہے کہ گوارے میں دینا)۔  
 تعظیم یا مہمت کے لیے آتا ہے یعنی ان بات پر اِکرام کرنا ہے کہ معنوں کا اجزاء مطول علیہ کے فورا  
 بعد ہے تو اب معنی ہوں گے کہ وہ توکل (قوم نوح) فراق کئے جانے کے فورا بعد عذاب میں مبتلا کر دئے  
 گئے۔ اور ظاہر ہے کہ فراق کئے جانے کے بعد وہ ابھی علم پرزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ پرزخ میں  
 عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استسخرہ عن علیؑ - انہو آخرو المحدثین میں عذاب قبر کی صراحت  
 ہے نیز حدیث پاک "القبور دوحۃ من ریاض الجنۃ او حفرة من حفرة النار" میں عذاب قبر اور نعم قبر  
 دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قبر کسی کے حق میں جنت کی پہنچاؤ ہے کہ اس کو  
 جنت کی نعمتیں پہنچائیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گھر ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود  
 ہے۔

ایک طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خدا تعالیٰ ہے "ملِ احبہاء عند ربہم ہرگز نکلن" خیر قبر کی داخل ہے اور متعدد روایت میں سوانہ کبیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوانہ کبیرین پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ وہ لڑتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کرتے ہیں؟ یہاں شبہ کا جواب یہ ہے

کر لیں لیکن ہے کہ وہ فرشتے ایف بی ایت ہیں ایک جہت کے تمام مردوں سے سوالی کریں ہر مرد اپنے کو کاٹب سمجھ کر جواب دے پھر یہ فرشتے اپنے مذہب و اقوت لیٹری کے ذریعہ ہر مرد کا جواب الٹ الٹ جان لیں۔

وہ عذاب القبر طبع یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد مقرر ہے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفن نہ جائے یا نہ دفن کیا جائے لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص ادیان ملویہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

وحدانہ المولسی البیع یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابلہ میں عذاب قبر اور قیوم قبر دونوں کو مانق کا ذکر کرنا ادنیٰ ہے اور بجا الاولیت یہ ہے کہ شریعت کا مروج ترمیب اور ترسیب دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کا ہے یا اس بناء پر ادنیٰ ہے کہ قیوم قبر انبیاء علیہ السلام اور صالحین کے لئے ہے لہذا اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

وعدا ملکان البیع بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوالی کے لئے مامور ہیں اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام بشر اور بعض کا نام نکیر ہو ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوالی کے لئے بھیجے جاتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب امین فرشتے در ہیں۔

لقال النبی ابو الشجاع البیع صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے نکیر کا سوال ہو گا اسی طرح صحیح یہ ہے انبیاء علیہ السلام سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے ان کے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا تو نبی سے یہ نہ ہوگا (۱۱)

نزلت فی عذاب القبر البیع عذاب قبر سے ذکر الکاف واداءہ العلام کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔  
بقال یاسلعلہما علیکم البیع مترشح الکاف و مفعول بے نکیر برزان قلیل و مفعول ہی کے معنی میں

(۱) علماء اثناف کے مشہور عالم سید ابو العزیز کراتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ طریقی کراتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو بعض کامل دینی جاننے گی جبکہ جمہور کے نزدیک بچوں سے سوال نہیں ہوگا۔ وہ غیر مختلف ہیں۔ علامہ سیوطی، ابن حجر مقدسی اور علامہ نسفی رحمہ اللہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔



ہے تو دونوں کے سنی انجینی اور غیر معروف کے ہونے پر تہمید یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور ہلاکت  
انہوں اور مہجوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ ہو سکتی تھے۔ علامہ شافعیہ میں سے  
ان یونس کا کہنا ہے کہ حشر اور نکیر، کلار اور نسائی کے فرشتے ہیں، جبکہ موتوں کے فرشتے ہشیر اور اشیر ہیں۔

فَوَإِنَّكُمْ عَذَابَ أَتَقْبِرُ بَعْضُ الْمُعْزَلَةِ وَالرَّوَالِصِ لَا يَلْمِزُ الْجَمَادَ لِاحْتِيَاجِهِ لَه  
وَالْأَدْرَكَ لِعَدَمِهِ مَحَلِّ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ يَحْوِزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى لِي جَمْعُ الْأَجْرَاءِ وَفِي  
بَعْضِهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيَوَانِ فَكُلُّ مَا يَدْرَكَ أَكْبَرُ الْعِلَابِ أَوْ لَدَةُ التَّعْوِيمِ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اعْدَادَ  
الْأَرْوَاحِ نَسْبًا بَدَنِهِ وَلَا أَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَنْضَطَرِبَ أَوْ يَرْتَحِلَ لِرُغْبَةِ الْعِلَابِ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْعَرِيقُ فِي  
الْمَاءِ وَالْمَاكُورُ لِي بِطَرَفٍ الْحَيَوَانِ وَالْمُصْلُوبُ فِي الْمَوْتِ بِعَذَابٍ وَأَنْ لَمْ يُطْلَقْ عَلَيْهِ  
وَمَنْ لَمَّا لِي عِصَابٌ مُلْكُهُ وَمُلْكُوهُ وَغَرَابٌ فَدَوْنَهُ وَجُرُودٌ لَمْ يَسْبِغْ أَعْيَالٌ ذَلِكَ  
فَضْلًا عَنِ الْأَسْتَحْالَةِ ۝

قریمہ اور بعض معزرا اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کر دیا ہے کیونکہ میت ہے چنانچہ جس  
جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ نفسی جسم کا ادراک۔ لہذا اس کو عذاب دینا کمال ہے اور جواب یہ  
ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم دیتی ہو جس سے  
پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا محکم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ نہ بدن کی طرف  
دارج کے لڑائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا نہ بچے یا اس پر عذاب کا  
اثر و جان دے حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں مضمر ہو جانے والے اور  
نقدہ میں سوئی دے جانے والے کو عذاب پہنچا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے اور جو مذہبی  
کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی الوہی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان  
جسوس و قرون و بیہوشی نہ سمجھے گا چاہے کمال سمجھے۔

تفسیر: بعض معزرا اور روافض نے عذاب قبر ہی حرام نعیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت ہے جان  
اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ  
ہے سو جب ایسا کوئی تکلیف و ادراک احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ رحمت و لذت کا قرآن کی تفسیر و محکمہ

محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و عظیم دلوں امر ممکن ہیں جس کی خبر صادق نے متعدد قصص میں خبر دی ہے اور خبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح ہے اور اس پر بلا تاویل ایمان لازم فرض ہے۔ ہاں اگر خبر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو ظاہراً محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذاب قبر امر خادقِ عادت ہے لیکن خادقِ عادت بھی ممکن ہیں ان کا اٹکا نہیں کیا جاسکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت ہے جان جسم ہے اس کو عذاب کی تکلیف یا عظیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ دو میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیثیت اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا عظیم کی لذت کا ادراک کر سکے جیسا کہ شہداء کے بارے میں اور مثلاً خداوند کی ہے "لعل اسمعائہ" میں یہی نہ کہ جسم کی حیات مراد ہے۔ اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے جس کے بعد حشر ہو کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادہ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و اطمینان کا ادراک کر سکے۔

۴۔ منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو اور سرے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا ہو۔ اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھاپا اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے ورنہ درندے کا پیٹ جس جانور اسی طرح جس شخص کو فضاء میں سولی دی گئی اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا ترچا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا مگر خداوند ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جانتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں آئیب زد کو جس دکھائی دینا ہے مگر ہم کو دکھائی نہیں دیا۔ حضرت براء بنکلی نبی کریم ﷺ کو دکھائی دیتے تھے مگر حاضرین مکہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے سو یا ہو شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتے ہیں اور خواب میں جنت مدائن اور جہنم چھوڑتا ہے اور یہ جتنا ہے مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو

عذاب ہونے کیلئے میں اس کا کوئی ایسا طریقہ نہیں دیتا کہ ان عذاب کا حق مہربان سے ہے۔ جس کے اور اک کیلئے عقل اور ان مالم شہ کے خواہ تکانی میں اس سے تمکاد بد صرف اور صرف وہی الکی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کمال یقین ہوگا وہ دیکھو کہ وہ تو کبھی بھی نہ بھیے گا بلکہ تو بہت دور کی بات ہے۔

﴿وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقُرُونِ هُوَ عَسَا فِي أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ الْعَرِضُ بِالْكَرِّ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيقَةِ الْحَشْرِ وَفَصَائِلِ مَا يَجْعَلُنِي بِأَمْرِ الْآخِرَةِ وَدَلِيلِ الْكُلِّ تَهَا أُمُورٌ مُحْكَمَةٌ أَخْبَرَهَا نَفْسُ دَقِّ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالْمَسْنَدُ لِيَكُونَ ثَابِتَةً وَصَرَحَ بِحَقِيقَةِ كُلِّ مِنْهَا بِحَقِيقَةٍ وَدَاكِكَةً وَاعْتَنَاءُ بِشَأْنِهِ فَقَالَ وَالْبَيْتُ وَهُوَ أَنَّ سَمِعْتُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى الْعَوْنُ مِنَ الْقُبُورِ بِلَا يَجْمَعُ أَجْزَاءَهُمُ الْأَصْلِيَّةَ وَبَعْدَ تَلَاوُحِ إِلَيْهَا حَتَّى تَنْفَرَهُ لِعَالَمِي لَمْ أَيْكَمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْشُونَ وَقَوْلُهُ لِعَالَمِي قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ التَّنْصِيصِ الْفَاعِلَةُ الْمَانِطَةُ بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ﴾۔

ترجمہ: اور ہانا ہے کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان میں تو ان کو مستقل طور پر ملجہ دیکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہونے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل ہے کہ یہ کسی شخص ہاتھ میں جن کی خبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب و سنت نے یوں کیا ہے۔ لہذا یہ بات ثابت ہیں اور تحقیق اور تاکید اور اہمیت شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی مراحت کی چنانچہ فرمایا اور بحث یعنی اللہ تعالیٰ کا مریوں کو ان کے اجزاء اصل کے کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی اراج کو واپس کر کے قبروں سے زندہ افغانا حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد قسم انکم یوم القیامۃ یحشون اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل یحییہا الذی انشأہا اول مرة اور ان کے علاوہ ایسے نصیر نصیر کی وجہ سے جو منہ اہم پر از نت کر سہ ولسے ہیں۔

تقریباً: شاعر کا مقصود تو یہی ہے کہ ہر امتن کے لئے ایک تمہید یا نہ منا ہے جس ساتھ ساتھ دفع اعتراض کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ قبر آخرت کی منازل میں سے ایک منزل ہے اس کا ذکر و احوال

آخرت کی جہنم میں ہونا کافی مقابلہ پیدا کر کے نہ کیا ضرورت پڑی ۱

شمارح نے جواب دیا کہ قبر دنیا اور آخرت کے درمیان ایک ایسا عالم ہے جس کا دنیائے ساتھ بھی تعلق اور آخرت کے ساتھ بھی تعلق ہے اور دونوں کے درمیان ایک بل کی طرح ہے جیسا کہ عرب کے ہر مشہور ہے "النفوت حشر یوصل العصبۃ الی العصب" لہذا اس کو سمجھو ذکر کیا۔

دلیل الکلی النفع اس عبارت میں دلائل عقلیہ اور نقلیہ کی طرف ایک اڑھائی اشارہ ہے۔

وصحیح بحقیقۃ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ خون میں اختصار ہوا کرتا ہے چاہے قاتل و قتل، مذبح قبر اور بحث وغیرہ کا ذکر کر کے آخر میں حقیقت کہتے تو یہ سب کے لئے خیر ہوتا اور، معصوف اور معصوف علیہ مل کر مبتدأ بنتا۔ تو شمارح نے جواب دیا کہ یہ اس لئے سمجھنا غلط ہے کہ ان میں تاکیہ اور حقیقت پیدا ہو جائے تو قرآن والی بے بحث حق۔ اس بحث میں جانے سے پہلے ہم اس بات کا ذکر کرتے ہیں کہ بحث کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ بحث صرف دن انسانی کا ہوگا۔ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ بحث صرف روح انسانی کا ہوگا اور یہ دونوں آدم باطن اور فطرت ہیں۔ تیسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ مشرور روح اور دن دونوں کا ہوگا اور یہی ہمارا عقیدہ ہے۔ انی یبعث العوضۃ من العوضۃ میں تصور سے مراد عالم برزخ ہے یعنی اللہ تعالیٰ انسانوں کو دوبارہ پیدا کر کے جمع کریں گے یہ ہے کہ وہ قبروں سے ہوئے سمندر کی تہ سے ہو یا صحرا سے ہو یا پرندوں کی پیٹ سے ہو لیکن بحث بعد الموت ضرور ہوگا۔

ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بحث بعد الموت کی اثبات کے لئے تو ہمارے پاس قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں تاہم عقل انسانی بھی متقاضی ہے کہ ایک دن ایسا ضرور ہو جس میں ظالم اور مظلوم، مہکم اور محکوم، عابد و مرتد، عامی اور کافر، مشرک و مہک و مہک کر کے سکا، کو ٹیکہ بدلے دے جائیں اور باغیانوں کو سزا دی جائے جس کی ساری دانت معصی پر گزری اور دوسرے کی دانت شراب نوشی میں گزری تاکہ دونوں کو جہانکے جائیں اور یہی وہ دن ہے جس کو قیامت کہا جاتا ہے جس میں فرمان الہی ہوگا وامتزوا لیوم ایہا المعصون۔

لہذا انکھ یوم القیامۃ الخ یہاں سے شمارح بحث بعد الموت پر دلائل نقلی جمع کر رہے ہیں۔ الھی غیو ذلک سے اشارہ کیا کہ یہ دو بطور ضمیمہ ذکر کئے گئے اس کے علاوہ قرآن اور حدیث نقلی اور عقلی دلائل سے

محرکے پاس ہیں۔

خود انکسارہ التماسفہ سبباً علی امتناع اعادۃ المعلوم بعینہ وهو مع انہ لا دلیل لہم علیہ یختص بہ محو عظمی بالمقصود لان موادنا ان اللہ تعالیٰ یجمع الاحزاء الاصلیة لانتسان و یعید روحہ الیہ سواء سجد ذلک اعادۃ المعلوم بعینہ انہم یسمو بہذا یسفط ما قالوا انہ لو اکل انسان تساعاً بحيث صار جزءاً منہ فثلث الاجزاء إما ان تعاد لہما و ہو محال او لم یجدہما فلا یکون الا خیر مضافاً لجميع اجزائہ و ذلک لان المعاد انما ہو الاجزاء الاصلیة الباقیہ من قول العنبر الی آخرہ و الاجزاء الماکونۃ فضلہ فی الاکل لا اصلیۃ فان قبل ہذا قول بان تناسخ لان البدن الثانی لیس ہو الاول لہذا ورد فی الحدیث من ان اہل الجہنم حرور مرؤ و ان الجہنمی جبرمہ مثل أحد و من ظن ان قال ما من مذهب الاوّل تناسخ فیہ لہم راسخ قلنا العالیم الذینخ لو لم یکن البدن الثانی معلوماً من الاجزاء الاصلیۃ لتسندن الاول و ان سجد مثل ذلک تناسخاً کان مناعاً علی مجرد الاسم و لا دلیل علی استحالة اعادۃ الروح الی مثل ہذا البدن بل الادلة قاطعۃ علی صحتہ سراء سجدی ذلک تناسخاً و ما لا یلزم

ترجمہ: اور فلاسفہ نے معلوم کا جہنم اور اولیٰ محال ہو گئے کی بناء پر مثلاً انسان کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتقد دلیل نہیں ہے۔ ہزارے مقصود کو مسخر نہیں کی لیے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء ہلایہ کو جمع فرمائے جس کی بدلت میں کی طرف وناویں گے۔ چاہے اس کا بعد معلوم کا ادا و نام رکھا جائے یا نہ رکھا جائے اور اس سے وہ بھی اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کئی دوسرے انسان کو کھائے اس طرح کہ وہ (انسان یا کوئی) آس (انسان تک) کا جزء بنتا ہے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں وراثتہ جائیں گے اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں تو (اس صورت میں) دوسرے کا بننے کا اثر اجزاء کی تھکاؤ نہ ہوگا اور یہ (اعتراض کا ختم ہو جاتا) اس لئے ہے کہ معاد (لوگوں) کے جانے والے (صرف اجزاء اصلہ) اس کے جراتہ و مرے فکر آخر عمر تکہ دیتی رہے میں در اجزاء

ماحول آکل کے بعد نعدہ اور زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تاریخ کا قائل ہونا ہوا کیونکہ بدن ثانی حیدر پہلا بدل نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے باہوں والے اور مردہوں کے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے وقت اُحد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی نہ سہ ایسا نہیں کہ اس میں تاریخ کا درجہ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تاریخ تو اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصل سے پیدا نہ کیا جاتا اور اگر اس جیسی چیز کا نام تاریخ ہے تو کھڑکھٹ نام کے بارے میں بھڑا ہوا حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف مدح لٹائے جانے کے محل ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں چاہے اس کو تاریخ کہا جائے یا تاریخ نہ کہا جائے۔

محقق: یہاں سے شارح فلاسفہ کے حسب باطل کا تذکرہ کر کے فرما رہے ہیں کہ فلاسفہ جی کی جہی اور کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر امور شریعت میں غلطی کے فکار ہو گئے تو اس مسئلے میں خود کو نہ بچا سکے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بعث بعد الموت میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔ وهو مع اللہ الخ یہاں سے شارح ان کی تردید فرما رہے ہیں کہ یہ محض فلاسفہ کا ایک نہادہی ہے۔ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل ہی نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد صرف ممکن نہیں بلکہ ذبح ہے وہی طرح معدوم کی ایجاد ثانی جسے اعادہ کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے۔

فہر معطر بالمقصود ذائع سے شارح کن کی خوب تردید کر رہے ہیں کہ اول تو ان کی دلیل ہی ضد ہے تاہم اعادہ معدوم کو متصع کہہ ہمارے مقصود کے لئے کوئی معر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد بعد الاعدام کے قائل ہیں جس میں معدوم کھن کا اعادہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء اسبہ کا اعادہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصل کو جو ابتداء عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے۔ اب تم کو اظہار ہے ان کا اعادہ معدوم کہو یا کہہ اگر کہیں تسمیہ میں کوئی جھڑا نہیں۔

وہلہا بسقطہ ما قالہ الخ یہاں سے شارح کا مقصود ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان اگر دوسرے انسان کو کھائے جس سے مائیکل آکل کے بدن کا حصہ بن جائے اگر جنت کے وقت دونوں کو ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دونوں کا ایک انسان کے

ساتھ تعلق ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطن اور محال ہے اور اگر آکل اور ماکول دونوں کو پھیرا علیحدہ کر کے زندہ رکھے جائے تو آکل کو اس کے تمام اجزاء کے ساتھ جمع نہ کیا گیا کیونکہ اب تو آکل کے اجزاء زہرا ہو گئے ہیں اور ماکول اس کا حصہ بن گیا ہے تو اس اعتراض کا دعویٰ جواب ہے جو کریم نے دیا کہ اللہ تعالیٰ بجز قیامت ہر انسان کے اجزاء کو علیحدہ کا اعادہ فرمائیں گے اور ماکول کے اجزاء آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہوں گے۔ لہذا ماکول کو علیحدہ اور آکل کو علیحدہ پیدا کرے گا۔

فان قيل هذا قول جالستاسخ الطبع

اعراض یہ ہے کہ تم نے متنازعہ مسائل کی جو تفصیل بیان فرمائی یہ تو درحقیقت تنازعہ ہی ہے کیونکہ تنازعہ کے ماننے والے یہی تو کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی ہے اور آپ بھی اس کے قائل ہو گئے کہ دنیا میں جس بدن میں یہ روح تھا اب ایک دوسرے بدن میں داخل ہو گیا دنیا کا بدن اور ہے اور آخرت کا بدن اور ہے۔ صحت پاک میں وارد ہے کہ چھٹی لوگ اجزاء اور مردہ ہوں گے۔ (۱) یعنی ان کے بدن پر بان نہیں ہوں گے۔ اہل جنہم کی واڑہ اُحد کی برابر ہوگی۔ لہذا ایک طرف کو تنازعہ داخل کر رہے ہو اور دوسری طرف تنازعہ کا اعتراف کر رہے ہو۔

فما انما يلزم التباس الطبع شارح جواب دے رہے ہیں کہ تنازعہ تو اس وقت ہو گا جب دوسرے بدن کو پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بٹلواتا ہو یہاں تو دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنایا گیا ہے ہندوؤں بدنوں کے اُحد صرف وقت اور ترکیب کا فرق ہے اور اس تغیر کا نام تنازعہ رکھا مناسب ہے جس طرح کہ انسانی بدن میں بدنہ اول سے لے کر بڑھ چاہے تک کتنے تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کا نام بالاجماع تنازعہ نہیں اور اگر آپ خواہ مخواہ تنازعہ ہی کہتے ہیں تو یہ صرف نام کے بادے ہیں نزاع ہوگا کہ قرآن کو تنازعہ کہتے ہو اور ہم نہیں کہتے اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔

(۱) لفظ زائدہ کی جمع ہے۔ اگر وہ ہے جس پر مواضع نہایت کے علاوہ کہیں باقی نہ ہو۔ غزل امر کی جمع ہے امر وہ ہے جس کی راہیں نہ ہو۔ روایات سے معلوم ہوا ہے کہ اہل جنت کے بدن پر صرف مواضع نہایت پر بال ہوں باقی بدن پر نہیں ہوں گے اور ان کی راہیں بھی نہ ہوں گی۔ دوسری ۳۰ یا تیس ۳۳ سال کے جوان ہوں گے۔

ہر اول کے اجزاء صلیہ کی طرف احوالہ روح کے محال ہونے پر کوئی عقلی و نقلی دلیل نہیں بلکہ عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا حق اور صحیح ہونا ثابت ہے خواہ آپ اس کو تاریخ سمجھ یا کچھ اور سمجھ۔

تاریخ: یہ مندوں کا ایک باطل عقیدہ ہے یہ عقیدہ محارِ جسمانی کے نکاح کو حرام ہونے کی وجہ سے کفر کا عقیدہ ہے۔ اس عقیدہ کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنے ساتھ زندگی کے سببے یا برے اعمال کی جزا یا سزا پانے کے لئے دربارِ الہی میں جسم بدلی رقی ہے۔ مختلف حیولوں اور جنوں میں اس روح کا آنا ہی اس کی سزا ہے پہلے حیوان کے کارناموں کے مطابق دوسرے حیوان اور جنم اس کو ملے گا یہ سراسر غلط اور باطل عقیدہ ہے۔

﴿وَالْوِزْنُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِمْ لَعْنَةُ الرَّبِّ لِلزَّالِمِينَ﴾ **یومئذ الحق والحقیران عبارة عما یعرف به مقادیر الاعمال والعقل قاصر عن إدراك کفیة والکثرة المعتدلة لان الاعمال احوال من امکن احادتها لم یسکن وزنها ولا انها معلومة لله تعالیٰ فوزنها عت والجواب انه لد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال فی النبی توزن فلا اشکال و عنی القدر تسلم کون العدل الله تعالیٰ معنلة بالاغراض نعت فی الوزن حکمة لا یطلع عنها و علم اطلاعنا عنی الحکمة لا یوجب العبث بها۔**

ترجمہ: اور ایمان کا ثواب یا نافرمانی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَالْوِزْنُ یومئذ الحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس سے زمین اعمال کی مقدار پائی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ جانتے سے قاصر ہے اور سزا دینے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال غرض ہیں جن کو دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جائے ممکن نہیں اور اس سے انکار کیا کہ اعمال خدا تعالیٰ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ ہر بائے اعمال وزن کیے جائیں گے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا اور خدا تعالیٰ کے انوں کا معنی بالاغراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہوسکتا ہے وزن میں کوئی اشکال نہ ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں اور حاکمیت سے واقف نہ ہوتا میں کے عبت اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: بعد عقیدہ ہے کہ یہ قیامت میں ان کا حق کیا جائے گا جس کے ذریعے بندوں کے اعمال کا



اور ان کو میزان کے ہارے میں اختلاف ہے کہ میزان ایک ہو یا کئی میزان ہوں گے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر کئی میزان ہوں گے اور ان کا استعمال امر آیت قرآنی سے ہے وضع الموازن بالقطر، فمن لقيت موازینا وعصيرہ۔ اور جن کے نزدیک میزان ایک ہے ان کا استعمال اس آیت سے ہے توازن يومئذ نضعی۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ میزان کا قیام صرف اہل ایمان کے لئے ہوگا جبکہ کافر بغیر کسی چیز پر چڑھ کر جہنم کے اندر ڈال دیئے جائیں گے جبکہ بعض کے نزدیک میزان اہل ایمان اور اہل کفر دونوں کے لئے ہوگا پھر جن کے نیکیوں کا پلڑا بھاری رہا تو وہ اہل جنت ہوں گے اور جن کے برائیوں کا پلڑا بھاری رہا تو وہ اہل جہنم ہوں گے اور جن کا برابر رہا تو وہ جہنم اور جنت کے درمیان اعراض پر ہوں گے۔ یہی حجازی عقیدہ ہے اور کیفیت میزان کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے جبکہ معزز و ذلیل اہل الہدٰی سے منکر ہیں۔ معزز کے لئے عذاب نہیں ہے نہ سزا۔ اہل اعمال کا آخرت میں موجود کیا جانے ممکن ہے کیونکہ یہ اعمال امراض ہیں اور امراض کا قول نہیں ہے۔

(۴) رب اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام اہل کا ہم پہلے ہے۔ ہے تو دوبارہ تو نے کائنات قائم ہے۔ معجزہ ہے۔ انہیں انہی اوقات میں پہلے اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانی اہل کو غم بنا کر تو نے کیا کھنکھ مولا تو ہے جو میں گم ہوں اور جواب ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے تون اور وزن کے لئے طبعہ طبعہ ہے۔ ہیں ہوا، سردی، گرمی وغیرہ تو توں چا سکے ہے تو اللہ تعالیٰ قادر ہیں کہ اعمال کو امراض کی شکل ہی میں تو نے انہی کو کئی طرح کا جسم بنوے۔

۱۔ اس امر کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افغان کسی غرض کے باعث بھی کراہ دو غرض حاصل نہ ہوں۔ عام انسان پہ کار ہوگا۔ معمر کے ہاں اللہ تعالیٰ کے افعال مطلق با اعراض ہیں۔ جدا اُن کے ہاں تو جواب واضح ہے کہ جو کتاب کے افعال کی تھرا معلوم ہونے کے بعد وزن کرنے میں اللہ تعالیٰ کی ایسی رحمت ہو کہ جس سے ہم نہ اُن کے دلی اور ہماری واقفیت ان بات کو سطر نہیں کہ وہ اس میں نہ ہا۔ اُن کے بعد اللہ تعالیٰ نے اُن میں صراحت با اعراض نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ایک قسم کی نقصان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعراض کو کتاب سے دور اس غرض کی غرض اور حصول سے اللہ تعالیٰ کی تھرا ہوگی حالانکہ ایسی بات

﴿وَالْكِتَابُ الْمُبْتَلٰی لِيَهْدِيَ غَافِقَاتِ الْعِبَادِ وَرَعَابِهِمْ بِرُفْقَىٰ لِلَّذِينَ عَلِمُوا عَنِ مَا فِي أَمْثَلِهِمْ وَالْكَفَّارِ

بِشْمَالِهِمْ وَرُؤَاةٌ لَهُمْ حَقُّ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَدْشُورًا وَلِقَوْلِهِ تَعَالٰی فَاَمَّا مَن اَوْفٰی كِتَابَهٗ بِحِسَابِ حِسَابٍ حَسَابًا بِسْمِيرًا وَمَسَّكَتْ عَن ذِكْرِ الْحِسَابِ اَكْثَلًا بِالْكِتَابِ وَانْكُرُوْهُ الْحَقَّ لَا زَهْمًا لَهُمْ اِنَّ عَثَ وَالْجَوَابَ عَنْهُ حَاضِرٌ﴾۔

ترجمہ : اور نامہ اہل حق میں بدوں کی طاعت اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دلائل باہم میں اور کفار کو بائیں بائیں میں اور پیچھے کے پیچھے سے دیا جائے گا، حق اور باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نام اہل دائیں بائیں میں دیا جائے گا اس کا آسان حساب نیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بنا پر کہ یہ (اعمال کا درجہ کیا جاتا) عیب ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گزر چکا۔

تقریب : کتاب سے مراد مفید اعمال ہے اللہ تعالیٰ نے دو فرشتے مقرر کیے ہیں جن کا نام کراما کا تہیں ہے۔ ان کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کے ہر عمل کو لکھتے ہیں بعض علماء کے نزدیک ہر انسانی عمل کو لکھتے ہیں یہاں تک کہ حالت مرض میں آدھ بکا کو بھی لکھتے ہیں اور بعض کے نزدیک صرف غیر اور شر کو لکھتے ہیں جو کہ یور قیامت انسان کے سامنے آکر انسان اس کو خود پڑھ سکے گا و نخرج له یوم القیامۃ کتابا یلقاہ مدشوراً اقرأ کتابک کفیٰ بنفسک الیوم علیک حساباً ما لہذا الکتاب لا یعاد صغیراً ولا کبیراً الا احصیہا ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا یظنم ربک احدًا۔

وسکت عن ذکر الحساب الخ یہ ایک اعتراض عقیدہ کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کتاب کا تذکرہ آیا تو حساب کا تذکرہ بھی ساتھ ہونا چاہئے تھا شارع نے جواب دیا کہ حساب اور کتب لازم اور طریقی ہیں بلکہ کتاب تو ہے ہی حساب کے لئے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے، اقرأ کتابک کفیٰ بنفسک الیوم علیک حساباً۔

والمکونہ المعجزۃ النایع معزولہ جس طرح وزن افعال سے منکر ہیں، لکل اسی طرح کتابت افعال سے بھی منکر ہیں چنانکہ وزن افعال اور کتابت، جہاں دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا لہذا سابقہ دینے کی وجہ سے ملاحظہ کیجئے۔

﴿وَالْقَوْلُ حَقُّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يُدَلِّي الْعَمَلُ مِنْ قَبْضِهِ عَلَيْهِ كَقَبْضِهِ وَبِغَيْرِهِ  
فَيَقُولُ أَعْرِفْ ذَنْبَ كَذَا أَعْرِفْ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ أَيْ رَبِّ حَتَّى إِذَا لَمَرَّهُ بِلِقَائِهِ وَ  
رَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ مَسَرَّهَا عَلَيْكَ يَا إِلَهِي وَإِنَّا الْغُفْرَانُ ذَلِكَ الْيَوْمَ فَيُعْطَى  
كِتَابٌ حَسَنَةً وَإِنَّا الْكَفَّارُ وَالْمُتَّقُونَ لِيُنَادِيَ بِهِمْ عَلَى رُؤُوسِ الْعُلَاقِ طَوْلَاءُ الدِّينِ  
كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَابْهَمُوا لَا تَعْلَمُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے ہی کریم ﷺ کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کر لے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو (دوسروں کی نگاہ سے) چھپائے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو (اپنا) غلام مٹا دیتا ہے؟ کیا غلام مٹا دیتا ہے؟ تو (دو ہر ایک کے جواب میں) کہے گا کہ ہاں سے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اسی سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کر لیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و رہا ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گمراہی کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا ہوں پھر میں کو نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ اسے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ہن کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ دو لوگ ہیں جنہوں نے دنیا میں نیچے پروردگار پر جھوٹ پاندھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے۔

تشریح: ہمارا ایک بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ ہر قیامت ہندوں سے آئن کے افعال کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ قرآن اور احادیث سے یہ عقیدہ ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَقَدْ هَمَمْنَا أَنَّهُمْ مَسْلُورُونَ يَا يَوْمَ جَمَعْنَا لِلَّهِ الرِّسَالَ لِقَوْلِهِمْ مَاذَا أَجَبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْغُيُوبِ وَغَيْرُہ

حدیث پاک میں وارد ہے کہ لَا تَزُولُ قُلُوبُنَا عَنْ حَقِّ قَسَالِ عَنْ حَسْبٍ عَنْ عَمْرِ لِيَمَّا لَمَّا

و عن شبابٍ فيها ابلاہ و عن مالٍ من ابنِ کتبہ و فیما التلقہ و عن عنہ ماذا عمل بہ۔ لہذا ان پانچوں کی پچھو ہوگی۔ اشکال یہ ہے کہ ایک آیت میں جوانی کی لڑکی ہے لہذا سن لایمان عن ذنبہ انس ولا یجن جواب یہ ہے کہ کسی سے مراد وقت ہے جس وقت لوگ قبروں سے نکل کر فشرکی طرف ہائیر گئے۔ لہذا یہیں پوچھ نہ ہوگی بلکہ میدانِ فشر میں سال کیا جائے گا۔ پانی حبارت اسی ہے۔

﴿وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّا عَطَيْنَاكَ الْکُوْثَرَ وَلَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِيْ مَمْبَرَةٌ شَهْرٌ وَ رَوٰیہُ سَمَاعٌ هَٰذَا بَعْضٌ مِنَ التَّلٰوِیْحِ وَ رِیْعَةُ اطِبِّبٍ مِنَ الْمُحَسِّنِ وَ کِبَرًا اَکْثَرَ مِنْ نَجْمٍ السَّمَاءِ مِنْ یَشْرَبُ مِنْہَا لَا یَفْضَحُ اَبَدًا وَ اِلْحَادِیْثٌ فِیْہَا کَثِیْرَةٌ﴾۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "اِنَّا عَطَيْنَاكَ الْکُوْثَرَ" کی وجہ سے اور نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا بے لور میں کے مارے گوشے برابر چل اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی ہوسنگ سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کونے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں جس کا پانی پلے کے گا اس کو بھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح: اللہ کی طرف سے حضور ﷺ کو جنت میں ایک نہر دی جائے گی جس کا نام کوثر ہے اور اس کی ایک شاخ میدانِ فشر میں بھی ہوگی۔ اِنَّا عَطَيْنَاكَ الْکُوْثَرَ میں اسی حوض کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث میں اس کی مسافت کا جو تذکرہ ہے تو اس سے مراد آجہ یا نہیں بلکہ تخمیر ہے کہ یہ بہت زیادہ لمبا چھڑ ہے، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید سنگ سے زیادہ خوشبو شہر سے زیادہ شیرین اور برف سے زیادہ عمدہ ہوگا۔ اس پر موجود گلاب آسمانی ستاروں سے زیادہ ہوں گے اور حضور ﷺ کی دست مبارک سے امت کو پانی ملے گا۔ روایت میں وارد ہے کہ میرا ایک اسی حوض کی طرف آنے کا تو میں کہوں گا اسی آئینہ مجھے فرو یا جائے ماذا تعلم ما احدکوا بعدک تجھے کیا پتہ کہ اس نے آپ کے بعد کیا کیا میں کہوں گا صحفہ کسحفہ امی بعداً بعداً۔ آپ ﷺ فرمانے ہیں کہ میں اپنی امت کو پچھاؤں گا کہ ان کے دھم کو کچھ چٹکتے رہیں گے۔

﴿وَالْمَصْرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جَسَرٌ مَمْدُودٌ عَلٰی مَضْنِ جِہَنَّمَ اَوَّلِيْ مِنْ الشَّعْرِ وَ اٰخِرُهُ مِنْ اَنَسِیْفٍ یَعْرِیْهِ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَ تَرْتَبُ بِہِ الدَّمَامُ اَهْلُ النَّارِ وَ اٰکْثَرُ الْمُعْتَزِّلَةِ لَا یَلْبَسُکِیْ

اَنَسِیْفٌ یَعْرِیْهِ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَ تَرْتَبُ بِہِ الدَّمَامُ اَهْلُ النَّارِ وَ اٰکْثَرُ الْمُعْتَزِّلَةِ لَا یَلْبَسُکِیْ

فَعُورٌ عَلَيْهِ وَإِنْ أَمُكُنْ لَهُمْ لَعَذِيبُ لَعْنٍ مِنَ الْعَرَبِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَذَرِيعٌ عَلِيٌّ لَمْ يَكُنْ  
مِنْ مَعْبُورٍ عَلَيْهِ وَبُسْطُهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَتَّىٰ أَنْ مِهِم مِّنْ بِحُورٍ كَالشَّرْقِ لَعَذِيبٌ مِّمَّهُمْ  
كَذَلِكَ نَهَبَهُ وَمِهِم كَالْجَوَادِ أَمْ سَرَّعَ الْمَلَأُ شَيْئًا لَّمْثَ مَعَا وَرَدَ لِي نَعْدُ بَتِ لَمْ

ترجمہ اور معنی: آپ ہیں جو جہنم کے اوپر تار مچا ہے وہاں سے نبرد  
باریک اور گہرے سے زیادہ ہے پھر اس پر گزرا نہیں گئے اور جنہوں کے قدم اس پر سے چل  
جائیں گے اور کھسک رہے ہیں صراط کا نشانہ کیا میں لئے کہ اپنے ہیں پر نبرد ممکن نہیں اور اگر ممکن  
تھی ہو تو اس پر گزارنا ممکن کو سزا دیا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ اس  
پر نبرد کی قدرت دے میں اور مومنین پر نبرد آسان بنادیں یہاں تک کہ بعض اپنے دامن بگی کے  
مانند اس پر گزرا جائیں گے جس طرح کہ لئے اللہ اور بعض جو رفتہ گھڑنے کے لئے اور اس کے  
مختلف کیفیت کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ جہنم کے اوپر ایک پل ہے جس کا نام پل سراج ہے۔  
بندے خواہ پر گزرا ہے یا منکومہ لا در دھا کما علی ریل حصاً منصفاً اس پل پر فرشتے کھڑے  
ہوں گے جن کا ہاتھ میں دلی بانی انگریز ہوں گی جو کہ ٹھکانہ پکڑ کر جہنم کے سرداروں میں گئے اور  
انہیں اسے جس طرح کے استرا کے لئے دیا جائے گی۔ سب سے پہلے گزرنے والے ہمارے خود محمد ﷺ  
ہوں گے اور پھر دیگر انبیاء کرام ہوں گے اور پھر امت محمدی علیہ السلام کا چاہے دیکھو کہ اس پل کے اوصاف کتاب  
میں ذکر کئے گئے ہیں۔

مفسر نے اس سے انداز کر لیا کہ یہ قوموں کے لئے ایک عذاب ہے لیکن یہ ہے کہ اللہ  
تعالیٰ قادر ہے کہ مسلمانوں کے لئے اس پر سے گزرتا آسان کرے اور یہ مذکور قدرت سے کچھ بچو نہیں۔  
پل سراج پر نہج ایک سو اسی پل کے اور کوئی روشنی نہ ہو گی۔ اور یہاں ایمان کی روشنی میں صراط پر  
سے گزرنے کے لئے ہر مسلمان میں ایہود و اباہما ہود بھولوں نفع

اور مفری رحمانہ آیت ہیں کہ اعدا العصر اعد العظیم میں جس سوا مستحکم کاروان نہ دوسرا

ہو سکتا ہے دینی حقیقت میں وہ سب زیادہ ہو۔ ایک اور آیت اس صورت زیادہ ہے۔

﴿وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِأَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ أَنْوَارًا فِي الْبَاهِيَا اَشْهَرُ مِنْ أَنْ يَخْفَى﴾  
 ااکثر من ان تُخفى تمسک المنکرون بان الجنة موصولة بان عرضها کعرض  
 المسونات والاخرى. ولذا لم ی عالم العناصر محال ولی عالم الالفاظ او لی عالم آخر  
 خارج عنه مستلزم لحوال الخرق والانتہام وهو باطل فلنا هذا عتبر عسی اصلکم الفاسد  
 وقد تکلفنا علیه فی موضعہ۔

ترجمہ: اور جنت اور دوزخ حق ہیں اس لئے کہ آیتوں کے بیان میں وارد آیات و احادیث  
 بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ مگر میں نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ عالم جان کیا جاتا ہے کہ اس کی  
 وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم دوسریں میں ہے اور عالم لاکھ یا  
 عالم الفاظ سے ہر کس اور عالم میں (آسمانوں کا) فرق اور التیام باہر ہونے کو مستلزم ہے اور یہ  
 باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ (فرق و التیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور  
 اس موضوع پر اس کے مناسب سند پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح: زمین اسلام کا ایک اہم اور بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ صانع ممکن والوں سے لئے جنت اور برے  
 عمل دلوں کے لئے جہنم حق ہے۔ عربی زبان میں جن الفاظ میں جہنم اور نون کا مادہ آجائے تو اس میں غمی پایا  
 جاتا ہے۔ وہ لوگوں کی فکر سے غائب ہوتا ہے جیسا کہ جن، جنین، جنت وغیرہ۔ چونکہ یہ بھی لوگوں کی نظروں  
 سے غائب ہے لہذا اس کو یہ نام دیا گیا۔ جنت کہاں واقع ہے۔ بعض علماء کے نزدیک ساتویں آسمان کے اوپر  
 اور مقرر کے نیچے ہے۔ قرآن کریم میں ہے عند معلوہ العنہی عندہا جنة العلویہ و جہنم ساتویں  
 زمین کے نیچے ہے مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے جس میں صرف انہی کے  
 کہ جنت اور جہنم حق اور یک ہیں۔ یہی جہود الہی حلت والجماعت کا عقیدہ ہے اور اس پر قرآن و حدیث کے  
 بے شمار دلائل موجود ہیں۔ فلاسفہ جنت اور جہنم سے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ جنت اور جہنم دنیوی آرام و راحت  
 اور پریشانی کا نام ہے۔ یہ عقیدہ بالکل کفر کا عقیدہ ہے۔ لہذا کیا ایسی یہ ہے کہ جنت کے بارے میں کہا جاتا  
 ہے کہ جنت کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت کے برابر ہے جس کی جنت ہر لمحہ حاضر میں ہوتا محال  
 ہے کیونکہ وہ تھا ایک عالم میں کیسے سہل ہے اور نہ ہی عالم الفاظ میں ہونا ممکن ہے کیونکہ اس سے عالم

الفرق میں فرق اور تفسیر لازم آئے گا اور یہ حال ہے۔ ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ ان کا ایک فاسد اور فاسد عقیدہ ہے جو کہ عقل اور نقل دونوں سے مخالف ہے۔

﴿وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَخْلُوطَانِ الْآتِي مَوْجُودَانِ تَكَرُّرًا وَتَاكِيدًا وَزَعْمُ أَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ هُمَا لِيُخْلَقَا فِي يَوْمِ الْجَزَاءِ وَلَيْسَ قِصَّةُ آدَمَ وَحَوَاءَ وَاسْتِكْلَاهُمَا الْجَنَّةَ وَالْآبِيَاتِ الظَّاهِرَةِ فِي أَعْدَادٍ هُمَا مِثْلُ أَعْدَاتِ الْمُتَّقِينَ وَأَعْدَاتِ الْكَافِرِينَ إِذْ لَا حُرُوفَ فِي الْعَدُولِ عَنْ الظَّاهِرِ فَإِنْ عَرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى لِلَّذَلِكَ الْإِدَارِ الْآخِرَةِ لَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يَمُرُّونَ عَلَوُا فِي الْأَرْضِ وَلَا لُفْسًا قَلَّتْ بِحَسَبِ الْحَالِ وَالِاسْتِمْرَارِ وَلَوْ مُسَلِّمٌ لَفُصِّصَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِنَفْسٍ سَالِمَةٍ عَنِ الْمَعَارِضِ﴾۔

ترجمہ: اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کئے جائیں گے جس میں موجود ہیں یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزا میں پیدا کئے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تبارکے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "أَعْدَتِ لِلْمُتَّقِينَ" اور "أَعْدَتِ لِلْكَافِرِينَ" کیونکہ ظاہری معنی سے سمجھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر (ان مذکورہ آیات سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لِلَّذَلِكَ الْإِدَارِ الْآخِرَةِ لَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يَمُرُّونَ عَلَوُا فِي الْأَرْضِ وَلَا لُفْسًا" جتنی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم نہیں گے کہ (معارضہ) حال اور استمرار کا بھی احکام رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تفسیر: ہما ضمیر کا مرجع بتلایا گیا کہ یہ الجنة والدار ہے جب اس کو مخلوق کہا گیا تو ہر موجود انسان کی کیا ضرورت ہے کہ کچھ مخلوق موجود ہی ہوگا تو شروع نے جواب دیا کہ اس سے مقصود تاکید ہے۔ وزعم اکثر المعتزلہ سے شارح کا مقصود معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ کا فاسد اور باطل عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ابھی موجود نہیں بلکہ بعد قیامت پیدا کئے جائیں گے۔ فاسدہ وجود اور حلیم سے منکر ہیں اور معتزلہ وجود کے تو پائل لیکن ان کے حال موجودگی سے منکر ہیں۔

ہماری پہلی دلیل تو یہ کہ پوری دنیا کے اس گنا تو ادنیٰ فضی کوئے کا لہذا جنت اور جہنم کی مخلوق اس کی

محتاج نہیں کہ اس کی پیدائش کے لئے دنیا کو قسم کیا جائے تاکہ اس کے لئے جگہ فارغ ہو جائے۔ عاری  
دوسری دلیل دو تصور ہیں جن میں کہا گیا ہے اعدت للکافورین، اعدت للمعتضین وغیرہ وغیرہ

مترادف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جنت کے بارے میں فرمایا تلك النصارى اعترفت  
بجعلها للملین لا یؤمنون علوة فی الارض ولا لفساداً یہاں پر مجھلکا مستقبل کا مینہ ہے اس کا واضح  
مطلب یہ ہے کہ ہم اس کو مانیں گے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ مضارب جس طرح مستقبل کے لئے مستقل  
ہے اسی طرح حال کے لئے بھی مستقل ہے یا جعلہا کے معنی ہیں جعلکھا اور لخصہا کے، کہ ہم ان کو  
مالک مانیں گے جیسا کہ ارشاد ہے تلك الجنة التي لورثتموها تاہم حضرت آدم علیہ السلام اور خواہ طیہا  
السلام والا واقعہ تو ہر قسم کے محارضے سے بری ہے۔

﴿فَاللّٰهُ لَو كَانَتْ اَمْرٌ جَوْ دَنَہِیْنَ الْاٰتِیْنَ لَمَّا جَازَ هَلَاكُ الْكُلِّ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اُكْلُهَا دَالِمٌ  
لِّكُنْ لِّلْاٰرَامِ بِاٰخِلٍ لِّقَوْلِهِ تَعَالٰی كُلْ شَیْءٌ مِّنْ ذٰلِكَ الْاَرَامِ لَكُنْذًا الْاَرَامِ فَلَمَّا لَا خَلْفَہُ فِیْ اِلٰہِ  
لَا یُمْكِنُ دَوَامُ اُكْلِ الْجَنَّةِ بِعَبْنِہُ وَاِنَّمَا الْاَرَامُ بِالْاَرَامِ اِلٰہِ اِذَا قُلِّیْ مِنْ شَیْءٍ یُّسَلِّیْہُ وَهَلْ ذٰلِکَ  
لَا یَسْلَمُ فِیْ اَهْلَ الْهَلَاکِ نَحْطَہُ لَٰنَ الْهَلَاکِ لَا یَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءُ بَلْ یُكْفِیْ الْخُرُوجُ عَنِ الْاِنْفَاقِ بِہِ وَلَوْ  
سَلِمَ فِیْ حِجْزٍ اِنْ یُّکُونُ الْاَرَامُ اِنْ کُلِّ مُمْكِنٍ لِّہُوْ هَالِکٌ لِّیْ حَذَّ ذَاہُ بِمَعْنٰی اِنْ  
الْوُجُودُ لَا یُمْکِنُ یَنْظُرُ اِلٰی الْوُجُودِ الْوَاجِبِ بِمَنْزِلَةِ الْعِلْمِ﴾۔

ترجمہ: مترادف نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے چھلوں کا ہلاک  
ہو جائیگا نہ ہوتا لہٰذا تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے جنت کے چھل داغی ہیں لیکن لازم اور تالی  
بطل ہے لہٰذا تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے چھل و گاد کی ذات کے ہر مٹی ہلاک ہو  
جائے گی تو اسی طرح اَرَام اور مقدم بھی بطل ہیں ہم حجاب دیں گے کہ اس بات میں کوئی غلط نہیں  
کہ جنت کے چھلوں کا اَرَام شخصی ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک چھل تیار  
ہو جائے گا تو فوراً اس کا بدلہ پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی لہٰذا کور) ایک لمحہ بھر سے نئے  
ہلاک ہونے کے معنی نہیں ہے اس لئے کہ ہلاک ہونا تیار کو مستلزم نہیں ہے کہ قائل انقراض  
ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر دن لایا جائے (کہ ہلاک تیار کو مستلزم ہے) تو ہو سکتا ہے



اکل شئ من ذلک الا وجهہ سے ۱) مراد یہ ہو کہ ہر ملک اپنی ذات کے اعتبار سے پاک ہوئے والی ہے یا یہ ممکن کہ درودہ کافی (باری تعالیٰ کے) وجود واجب کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

**تشریح:** جنت اور جہنم دونوں کو عالم عدم موجودگی پر معزز کی دلیل یہ ہے کہ اگر جنت اب موجود ہوں تو جنت کے بارے میں فرمایا گیا اکلہا دالہم بندہ جنت کے محل بیٹھ کے لئے قائم اور دائم رہنا ضروری ہے حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے کل شئ ہلک الا وجہہ۔ جب سب کچھ فنا ہوئے و گئے ہیں تو جنت کے محل بھی فنا ہوں گے مالا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جنت کے پھولوں میں قنایت نہیں بلکہ دوام اور استمرار ہے اگر ہم جنت کو فی الحال موجود مانیں وہ نہیں کہ یہ روز قیامت پیدا ہوگا تو نہ قنایت لازم آئے گی اور نہ تھامیں۔

**تذکرہ:** نے جواب دینے لکھا لا یضیع فی اللہ جنت۔ کہ پھولوں میں قنایت یا تھامنا فرار کے اور دوام یا تھامنا نور کے ہوگا۔ یعنی نور تھامنا نہیں ہوں گے بلکہ نور او ختم ہو جائیں گے جب ایک فرو ختم ہو جائے تو اس کی جگہ دوسرا پیدا کیا جائے گا لہذا دونوں انھوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

۱) اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرما کر ہر چیز ذات ربی کے علاوہ پاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی، بلکہ فنا کو مستلزم نہیں کہیں ہے کہ پھولوں میں بذات آجائے یعنی وہ قابل انقار نہ رہیں مگر ان کا ہوا اور صحنہ فنا ہو جائے۔ لہذا کوئی تعارض نہیں۔ ۲) تیسرا جواب یہ ہے کہ دونوں انھوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمار جنت دائمی ہیں جن میں قنایت نہیں مگر پھولوں ان کا وجود امکانی ہے اور وجود باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابلے میں ممکن معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام یا تھامنا حقیقت اور قنایت وجود واجب کے اعتبار سے ہے ورنہ لیس الامر میں قنایت نہیں ہے۔

﴿ مَا لِبَنَانٍ لِّلْجَنَّةِ وَلَا بَنِيٍّ لِّبَهْمَا ۚ ذَٰلِكَ مَن لَّهُمَّ عِلْمًا ۚ وَلَا يَظُنُّ عَلَيْهِمَا عَدُوٌّ مُّسْتَعْتَرِفٌ ۚ لَّعَالِيٍّ فِي عَقِّ الْفَرْقِصِ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ بَدَا وَءَا مَا قَوْلُ مَن لَّهُمَّ لِهَيْكَلَانِ وَلَوْ لِحِفْظَةٍ لِّحَقِيقَةٍ ۚ لَّعَالِيٍّ فِي عَقِّ الْفَرْقِصِ ۚ هَٰذَا الْإِسْهَامُ فَلَا يَهْدِي الْبَغْيُ بِهِمَا الْمَعْنَى لِمَا لَدُنْكَ لَقَدْ عَرِيتَ ۚ لَّعَالِيٍّ فِي الْآيَةِ عَالِيٍّ لِّلْمَنَاءِ وَذَهَبَتْ الْحَقِيقَةُ لِي ۚ لَّهُمَا تَفَنُّانٌ ۚ بَنِيٍّ عَلَيْهِمَا وَهُوَ قَوْلُ مُخَافَتِ الْمَكْنَانِ وَالسَّنَةِ وَالْإِسْهَامِ ۚ وَبِشِئَانِهِ شِبْهُةٌ فَضْلًا عَنِ حُجَّةٍ ۚ ۝﴾

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہیں گی نہ دو خاتم ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے خاتم ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عہد طاری نہ ہوگا دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کے بعد سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور بہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کمال حسی ہالک الا وجہہ کو ثابت کرنے کیلئے دوسرے ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لکھ بھر کے لئے تو یہ اس معنی میں خاتم کے معنی نہیں ہے اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ امت میں خاتم پر کوئی دلیل نہیں ہے اور حمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ سب خاتم ہو جائیں گے اور یہ کتاب رحمت اور اجتماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح: معصوم رحمہ اللہ یہاں پر امت کا ایک اجماعی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جنت اور اہل جنت ہمیشہ کے لئے ہوں گے اسی طرح جہنم اور اہل جہنم ہمیشہ کے لئے ہوں گے دونوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے عَالِدِیْنَ لَہِیْہَا اٰہِدًا لَّہُمْ فِہَا لَعِیْمٌ مَّعِیْمٌ عَالِدِیْنَ فِہَا اٰہِدًا اَنْ اللّٰہُ عِنْدَہٗ اٰخِرٌ عَظِیْمٌ صحیح مسلم کی روایت ہے الاخریہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ سے نقل کر کے فرماتے ہیں اِنَّمَا دَخَلَ اَہْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ یَنَادِیْ سَلَامٌ اَنْ لَّکُمْ اَنْ تَصْحَوْا فَلَا تَسْقُمُوا اٰہِدًا وَاَنْ لَّکُمْ اَنْ تَحْبُوا فَلَا تَمُوتُوا اٰہِدًا وَاَنْ لَّکُمْ اَنْ تَشْتَرُوا فَلَا تَبْهَرُوا اٰہِدًا وَاَنْ لَّکُمْ اَنْ تَصْمُوا فَلَا تَفْکَسُوا اٰہِدًا۔ اے اہل جنت تم ہمیشہ کے لئے صحت مند ہوں گے بیمار نہیں ہوں گے تم ہمیشہ کے لئے زندہ ہوں گے موت نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے جوان ہوں گے بڑھاپا نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے خوش ہوں گے تنگن نہیں ہوں گے۔ موت کو پیڑھ کی شکل میں دُخ کیا جائے گا۔

واما اہل من اللہما الطبع شارح فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور طاری نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عہد استمراری نہیں آئے گا کہ یہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں لہذا کمال حسی ہالک کے ساتھ کوئی منافات نہ رہی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ کھٹ ہلاک فنا کے معنی پر ہے ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلے میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا مراد ہو۔ لہذا جنت اور جہنم کے ظہور کا کمال حسی ہالک کے ساتھ کوئی منافات نہ رہے

کے تھمے کا قرعہ یہ ہے کہ جنت اور جہنم میں اپنے اصل کے دوسرا ٹائی ہیں ان کا یہ قول قرآن، حدیث اور  
تجربہ سے مخالف اور متناقض ہے کہ اس کی بظاہر کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔

﴿وَالْكِبِيرَةُ لَمَّا اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِيهَا غُرُوِيْ اِسْ عَمْرُوْا اَنَّهُا تَسْعَةُ الشُّرُكِ دَالَّةٌ وَقِيلَ  
النَّعْسُ بِغَيْرِ حَقٍّ وَلِذَلِكَ الْمُحَصَّنَةُ وَالزَّوَالَةُ وَالْفِرَارُ عَنْ التَّرْجُفِ وَالسَّحَرِ اِ اَكْلَ مَالِ الْبَيْتِ  
وَعُقُوقُ الْوُائِدِيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ اِلَالْعَادِ فِي الْحَبْرِ وَ اِدَا بُوْهُرِيَّةُ اَكْلَ الرُّبُوْ وَ اِدَا عَلَيُّ  
الْمَرْقَةِ وَ شَرِبَ الْخَمْرَ وَقِيلَ كُلُّ مَا كَانَ مَعْدُوْلُهُ مِثْلَ مَعْدُوْلِهِ شَيْءٌ مَعَا فَكَّرْ اَوْ اَكْثَرَ مِنْهُ  
وَقِيلَ كُلُّ مَا لَوْ تَوَلَّى عَلَيْهِ اَنْشَارُ بَخْصُوعِهِ وَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَمَرَتْ بِهَا الْعَبْدُ لَهَا كِبِيرَةٌ  
وَ كُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا لَهَا صَغِيرَةٌ وَ لَهَا صَاحِبُ الْكِبَرِ وَ الْحَقُّ اَنَّهُمَا اَسْمَانُ اَضَالِيَانِ  
لَا يَعْرِفَانِ بِلَا إِلَهِيْمَا لَكِنْ مَعْصِيَةٌ اَضِيغَتْ اِلَيْهِ مَا لَوْ فُهِمَتْ صَغِيرَةٌ اِنْ اَضِيغَتْ اِلَيْهِ  
مَادُوْنَهَا لَهَا كِبِيرَةٌ وَ الْكِبِيرَةُ الْمَطْلُوقَةُ هِيَ الْكُفْرُ اِنْ لَانَ ذَنْبُ الْكَبِيرِ مِنْهُ وَ بِالْحِمْلَةِ اَنْفَرَادُ  
فِيهَا اِنْ الْكِبِيرَةُ الَّتِي هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ لَا تَخْرُجُ اَنْفَرَادُ اَلْعَبْدُ اَلْمُؤْمِنُ مِنَ الْاِيْمَانِ لِنَقْدِ الْاَصْدِيقِ  
الَّذِي هُوَ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ اَخْلَا لَهَا لِلْمَعْتَزَةِ حَيْثُ رَعَوْا اَنْ مَوْكِبُ الْكِبِيرَةِ لَيْسَ بِمَوْكِبِ  
وَلَا كَالْمَوْ وَ هَذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزُوْلَتَيْنِ سَاءَ عَلَيَّ اَنْ اَلْاَعْمَالُ عِنْدَهُمْ جَزَاءٌ مِنْ حَقِيقَةِ  
الْاِيْمَانِ وَلَا حَاجَةَ اِلَى الْعَبْدِ اَلْمُؤْمِنِ اِلَى اِتْكَفُرَ حَلَالًا اَللَّحْوَانِ اَوْ اَلَانْهَمُ ذَهَبًا اَلَّذِي اِنْ  
مَوْكِبُ الْكِبِيرَةِ عَلَى الصَّغِيرَةِ اَيْضًا كَالْمَوْ وَ اِنَّهُ لَا وَاسْطَةَ بَيْنِ الْاِيْمَانِ وَ الْكُفْرِ كَلَّ

ترجمہ: اور کبیرہ کی کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عہد راشدین کو لے کر روایت کیا کہ  
کہا کرتے ہیں (۱) شرک ہائے (۲) انا کی کوئی کفر (۳) پاپ و گنہگاروں پر توبت نہ ملے گی۔  
(۴) اگر (۵) میدان جنگ سے بھاگے۔ (۶) عمر۔ (۷) عظیم فاسد انسان۔ (۸) سلطان مال  
باب کی تاثر مانی کرتا۔ (۹) حرم میں گناہ کے کام نہ کرنا اور اگر پروردگار نے انکی دیر کا اٹھا دیا اور  
حضرت عائشہؓ نے چوڑی اور شراب نوشی کا بھی گناہ نہ لایا۔ اور کہا گیا کہ جس گنہگار کا گناہ بڑا ہو اور گنہگار  
میں سے کسی گنہگار کے برابر یا اس سے زیادہ بڑا ہو کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ وہ ہے جو گناہ  
جس پر شرمین نے غلامی طور پر فرمایا ہو اور بعض کا کہنا ہے کہ جس سببیت پر زندہ امر کر کے وہ

کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے اور صاحبِ گناہ یہ کہتا کہ جتن سے ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ حلقہٴ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور ہر حال میں (متن میں کبیرہ سے) کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس حدیث کے بانی، اپنے کسی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے، برصاف منزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ تو مومن ہے اور نہ کافر ہے اور یہی منزلہ میں المؤمنین ہے اس بناء پر کہ افعال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو نہیں ہیں اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا بر خلاف خواندہ کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مجدد مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح: معصوم، رحمتہ اللہ علیہاں سے منظور ایک اضافی بحث کی طرف اشارہ ہے، لیکن شارح نے اس بحث میں پڑنے سے پہلے کبیرہ کی تحقیق شروع کی۔

قرآن اور حدیث میں گناہوں کے لئے پورا نام مستعمل ہیں۔ ذنب، غلطی، سیئہ اور مصیبت۔ پہلے قسم سے سزا و عذاب اور آخری سے مراد کفار ہیں۔ عام استعمال میں غرض ہے کبھی کبھار یہ نام ایک اور سزا کے لئے بھی مستعمل ہوا کرتے ہیں۔

کبیرہ کی تعریف: بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ ہے جس پر خصوصی وعید وارد ہو۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں لا صغیرۃ مع الاصل ولا کبیرۃ مع الاستغفار جبکہ صاحبِ گناہ کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ اضافی نام ہیں ان کی حقیقی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلے میں صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کے مقابلے میں کبیرہ ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ہمارے خدا تعالیٰ نے گناہوں میں اسی طرح چھپاؤ رکھے ہیں جس طرح ایک اقدار کو قدر راقوں میں چھپ کر رکھا ہے تاکہ لوگ ہر گناہ کو بڑا سمجھ کر خود کو چاہیں۔ خدا نے افعالِ صالحہ سے ان خود معاف کئے جانتے ہیں اور کبیرہ کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے توبہ کے لئے عہد نے چند شرط کا بتایا ہے۔ (۱) انہی میں اس کے ہوئے عمل پر وہ سے عذرت۔ (۲) مستغفر میں نہ کرنے کا عزم۔

(۳) آئین کا قائل حقوق اہل اہل سے جو تو آج کل کرے یا صاف آئے۔ کبیرا کے تعداد میں وہ سے مختلف اقوال منقول ہیں جو کہ سرت سے سخر اور اسی تک بتائے جاتے ہیں۔ غرض اسی کی مشہور کتاب اکبر اور ابن حجر کی کتاب النواجر عن الکبائر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس بحث کے بعد اپنے بنیادی بحث کی طرف آ رہے ہیں۔

اولی سنت والہدایت کا عقیدہ یہ ہے کہ مرکب کبیرا گناہ گار ضرور ہے لیکن ایمان سے نہیں لٹتا کیونکہ اس کے نزدیک ایمان نفسِ محمد بنی قہس کا نام ہے اور اعمالِ ایمان کے لئے کھن اور خرچ ہیں۔ معقولہ کے نزدیک مرکب کبیرا ایمان سے فارغ ہے البتہ کفر میں داخل نہیں تو معقولہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور مرتبہ کے قائل ہیں جس کو منزلہ بین الخلقین کہا جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ جس قسم کے لوگ نہ جنت کے تعلق ہیں اور نہ جہنم کے بلکہ اعراف پر ہوں گے جو کہ جنت اور جہنم کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے۔ جس کا تذکرہ سورۃ اعراف میں موجود ہے۔

﴿ وَلَوْ اَنَّ جُوهَ الْاَوَّلِ مَا سَجَى مِنْ بَنِ حَقِيقَةِ الْاِيْمَانِ هُوَ النَّصِيْقُ الْقَسِي لَلا يَخْرُجُ الْمَلَمَّنْ عَنِ الْاِتِّصَافِ بِهٖ الْاَبَدِ بِنَافِيهِ وَحَرْدِ الْاِقْدَامِ عَلٰى الْكِبْرَةِ لَعَلَّهٖ شَهْوَةٌ اَوْ حَمِيَّةٌ اَوْ نَفْثٌ اَوْ كَسَلٌ يَحْصُرُهَا اِذَا طَرَسَ بِهٖ اَعْرَافَ الْعَقَابِ وَرَجَاءَ الْعَفْرِ وَالْعِزِّ عَلٰى التَّوْبَةِ لَا يَنْدَلِيهِ نَعَمٌ اِذَا كَانَ بِطَرِيقِ الْاِسْتِحْلَالِ وَالْاِسْتِعْصَافِ كَانُ كُفْرًا لِّكُوْنِهِ عَلَامَةً لِّلْمُكَتَبِ وَلَا تَوَازُعٌ لِّىْ اِنْ مِنَ الْمَعَاصِي مَا جَعَلَ فَالشَّارِعَ اِمَارَةً لِّلْمُكَذِّبِ وَعَلِمَ كَرِهَ كَذَلِكَ بِالْاَوَّلَةِ الشَّرْعِيَّةِ كَمَجُودِ النِّصْبِ وَالْعَدَاةِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَادُورَاتِ وَالشَّلَافِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَلِحُجُوْ ذَالِكِ مِمَّا لَمِتْ بِالْاَوَّلَةِ اِهْ كُفْرًا بِهَذَا بِنَحْلٍ مَا يَقُوْلُ اِنْ لَا يَمُنُّ اِذَا كَانَ عِزْرَةً عَنِ التَّصْلِيْقِ وَالْاَقْرَارِ بِنَعْمِ اِنْ لَا يَصْبِرُ الْمُؤْمِنُ الْمُفْرًا حَصْدًا كَذَلِكُ اِبْنِ مِنَ الْعَالِ الْكُفْرِ وَالْعَاطَاةِ مَا نَمَّ بِتَحَقُّقِ مَنَ الْكُذِّبِ اَوْ الشُّكِّ ۝﴾

ترجمہ: اور ہمارے لئے چند دلیل ہیں، پہلی دلیل وہ ہے جو عقرب (ایمان سے) بحث میں آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف محمد بنی قہس ہے۔ لہذا ابتداً محمد بنی قہس کے ساتھ متفق رہنے سے نہیں خارج ہوگا کمرابی چیز سے جو محمد بنی قہس کے سانی اور محض غمہ ثبوت یا حیت یعنی تک

دعا کی وجہ سے بستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم ملے ہو، تصدیقِ قلبی کے متافی نہیں ہے۔ ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جن کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا دلائلِ شرعیہ سے معلوم ہوا جیسے صم کو کھد کرنا اور مسکھ کو گھونکنا میں دلائل اور حکمت کفر کا تعلق کرنا اور اس میں ایسا باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال مل جوادا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے تصدیق اور اقرار مراد ہے تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہئے جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متخل نہ ہو۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دینی پر قیام دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ ایمان چونکہ تصدیقِ جمیع باہادیر الہی کا مجموعہ نام ہے اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے وہ تصدیقِ قلبی غائب نہیں ہوجاتی جو کہ ایمان کے معانی ہے اور جب ایک مومن نے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً غلبہ شہوت سے زنا کا ارتکاب کیا۔ قوی غیرت کی وجہ سے کوئی گناہ یا بستی کی وجہ سے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً نماز چھوڑا، تو یہ تصدیق سے متافی اس لئے نہیں کہ تصدیق پر ولایت کرنے والی چیزیں موجود ہیں جو کہ سزا کا خوف معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ہے لہذا ان اشیاء کی موجودگی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تصدیقِ قلبی نہیں اور جب تصدیقِ قلبی موجود ہے تو ایمان موجود ہے۔

نعم الاکان بطریق سے اشارہ ہے کہ اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کر رہا ہے یا بعض ایسے امور کا ارتکاب کیا جو کہ علامت کفر اور طائر تکذیب ہے تو پھر ارتکاب کبیرہ انسان کو ایمان سے نکال دے گا۔

وہلذا یسئل ما یقال یہ ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیقِ قلبی کا نام ہے تو تصدیق کی موجودگی میں بعض گناہوں کو آپ سب کفر کیوں تانتے ہیں جبکہ تصدیق برقرار ہے جواب یہ ہے کہ جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دی اور وہ تصدیق کے متافی ہے لہذا

اس علامت کی بناء پر ہم اس کو کافر کہیں گے لہذا ہمارے سابقہ تقریر سے یہ شبہ از خود زائل ہو گیا۔

چنانچہ اسی آیات والا حدیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی کقولہ تعالیٰ  
یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الفصاحۃ فی الظنن و قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا توہوا  
الی اللہ توبۃ نصوحا و قولہ تعالیٰ و ان طائفتان من المسلمین اطلوا الیہ و ہی کثیرۃ  
و الثالث اجماع الامة من عصر النبی علیہ السلام الی ہذا ظنا بالصلوۃ علی من مات  
من اهل القبۃ من غیر توبۃ والدعاء والاستغفر لہم مع العلم بان تکابہم الکبائر بعد  
الاتفاق علی ان ذلک لا یموز للہر المسلم بکفر۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہگار پر غلط مومن کا اطلاق کر رہی ہے جیسے  
اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو! تم پر محتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ  
کا فرمایا اے ایمان والو اللہ کے سامنے کی توبہ کرو اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ اگر دو مومن مردہ آپس  
میں نزاع کریں۔ اور اس طرح کی نیت بہت ہیں اور تیسری دلیل نیا علیہ السلام کے عہد سے نکلے  
اب تک امت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی توبہ جواز پڑھنے پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا  
اور اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرتا ہے۔ اس بات  
پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جواز نہیں ہیں۔

تشریح: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال ان آیات اور احادیث سے ہے جن میں  
مرتکب کبیرہ کو مومن کہا گیا ہے پہلی آیت یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الفصاحۃ فی الظنن۔ وجہ  
استدلال یہ ہے کہ جس پر قصاص واجب ہے اس کے قتل باحق کا ارتکاب کر کے کبیرہ کیا ہے اس کے باوجود  
اس کو ایمان والوں میں شامل کر کے خطاب کیا گیا۔ یہاں بات کی دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج  
نہیں۔ دوسری آیت "یا ایہا الذین آمنوا توہوا الی اللہ توبۃ نصوحا" توبہ تو گناہ سے لازم ہے اور گناہ  
سے ابھر کبیرہ اس سے مراد ہے کہ معاذ تو بغیر توبہ کے بھی معاف ہو جاتے ہیں لہذا جس گناہ کے لئے توبہ کی  
ترغیب دی گئی وہ لازمی طور پر کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو ایمان والا کہہ کر کاغذ کیا گیا ہے تو یہ اس بات کی  
وضع دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ خارج از ایمان نہیں اس کی طرح تیسری آیت "وان طائفتان من المسلمین  
اطلوا الیہ" و ان طائفتان من المسلمین

الصلوات الاقربۃ" باہم لڑائی کرنے والے دونوں فریق کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل کی واضح دلیل ہے کہ مرکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

ہماری تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے لے کر زمانہ حال تک امت کی اس بات پر اجماع رہا ہے کہ مرکب کبیرہ اگر توبہ و استغفار کے بغیر مرہوئے توبہ کی نماز جواز پر مبنی جاتی ہے اور ان کے لئے دعا اور استغفاریں جاتی ہیں جبکہ دعا اور جواز صرف اہل ایمان کے لئے ثابت ہے کافر اور غیر مسلم کے لئے دعا سے اور نماز جواز سے ظہیر منی اللہ علیہ وسلم کو بھی روکا گیا ہے بلکہ فرمایا گیا کہ ان مستغفرلہم سبحن مرہو لن یغفر اللہ لہم، اسے نئی تفسیر اگر قرآن کے لئے ستر مرتبہ بھی دعا اور استغفار کرو مگر بھی اللہ تعالیٰ ان کی بخشش نہیں فرمائیں گے، لہذا جب مرکب کبیرہ کے باوجود ان کا جواز اور ان کے لئے دعا کی جاتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرکب کبیرہ کے ذریعے یہ لوگ ایمان سے خارج نہیں۔

﴿واحتجت المعتزلة برہن الاول ان الامة بعد تظاہر عسایر من مرکب الکبیرة فافسق احتلوا فی اند مومن و هو مذهب اهل السنة والجماعة ولا کافر و هو قول الخوارج و متالف و هو قول الحسن البصری فاحللتا بالمعتق علیہ و ترکنا المختلف لہ و فتنلہو فافسق لیس بمومن ولا کافر و لا متالف۔ والجواب ان ہذا احداث لفظول المختلف لما اجمع علیہ السلف من عدم المنزلة بین المعتزلین فیکون باصلا لک۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں، پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہوئے کے بعد کہ مرکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اول السنۃ والجماعت کا مذہب ہے، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یہ متفق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ ترجمہ نے متفق علیہ کو لے لیا اور خلف نے کہ چھوڑ دینا در کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ متالف ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو ملف کے متعلق علیہ بات میں ایمان و کفر کے درمیان وسط سے گزرنے کے خلاف ہے، اس بناء پر یہ قول باطل ہو گا۔

تشریح: بحث یہ چل رہا ہے کہ مرکب کبیرہ مؤمن ہے یا کافر ہے یا ایمان میں ہے اس میں علماء اہل سنت والجماعت کا بحث تفصیل سے گزر گیا۔ اب یہاں سے معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں



کہ مرکب کبیرہ نہ ممکن ہے اور نہ کافر بلکہ منزل بین الحزین میں ہوگا اس وجہی پر ان کے لئے دو دلیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ممکن ہے خوارج کے نزدیک کافر اور حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک منافق ہے لہذا ہم نے حقیق علیہ قول لے کر لائق یہ اقوال چھوڑ دئے کہ نہ ممکن ہے نہ کافر ہے بلکہ درمیان میں ہے اور فقہ فی النار ہے۔

والجواب ان هذا احداث شارح نے معزلہ کے کلمی دلیل سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ معزلہ کی بات اجماع امت سے خلاف ہے۔ امت میں سے کوئی بھی منزل بین الحزین کا قائل نہیں اور جو بات اجماع امت کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔

واضح رہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ کی طرف مرکب کبیرہ کے بارے میں مناقق کا قول جو منسوب ہے اس سے نقاق ٹٹلی مراد ہے۔ نقاق کی دو قسمیں ہیں (۱) اعتقادی، (۲) عملی۔ حسن بصری رحمہ اللہ کی رائے اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں طاعت نقاق بتائے گئے ہیں اربع من کن فہ کان منافقا محالاً ومن کان فہ غصلاً منہن کانت فہ غصلاً من النفاق حتی یدھبا الخ۔

﴿الشافعی اے یس بدل من لقولہ تعالیٰ المؤمن کان مؤمناً کمن کان فاسقاً جعل المؤمن مقابلاً للفاسق و قوله علیہ السلام لا یزنی الزانی و هو مؤمن و قوله علیہ السلام لا یمان لمن لا یمان لہ۔ ولا کافر لما دواتت من ان الامة کما ولا یقتلوه ولا یمجرون علیہ استحکام المؤمنین و یدخلونہ فی مقابر المسلمین والجواب ان المراد بالفاسق فی الآیۃ هو الکافر لان الکفر من اعظم الفسوق والحديث وادع عنہ صیغہ تخیل التغلیط والمبالغہ فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث العطف علی ان الفاسق مؤمن حتی قال علیہ السلام لا یی ثرتنا بالغ فی السؤال وان ذنی وان سرق علی رغبہ انہ امی ذر۔﴾

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ ممکن نہیں ہے کہ اشتعال کے ارشاد "المؤمن کما مؤمناً کمن کان فاسقاً" کی وجہ سے (میں میں) اللہ تعالیٰ نے ممکن کو ذبح کا مقابلہ قرار دیا ہے اور یہی

علیہ السلام کے ارشاد "لا یزنی الزانی و هو مؤمن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد "لا یمانی لعن لا یمانیہ" کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے۔ قرآن مجید یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ فاسق کو لکل کرتے تھے نہ بدعتیوں پر مرتد ہونے کا حکم دیتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں ذمہ سے مراد کافر ہے نہ حدیث بخلاف یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے اس بات پر واثق کرنے والی ہیں کہ فاسق مؤمن ہے یہاں تک کہ آپ ﷺ نے حضرت ابو ذرؓ سے جب کہ انہوں نے سوال میں زیادتی کی، فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ پھڑکی کرے ابو ذرؓ کی ناکامی کے باوجود۔ ("لا اله الا اللہ" کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

**تشریح:** معتزلہ نے دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الھمن کمان مؤمن کمان فاسق میں مؤمن اور فاسق الھمن میں ایک دوسرے کے مقابل قرار دیے ہیں اور فاسق مقابل مقامیت کا متقاضی ہے لہذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مؤمن ہے اس سے فاسق کا غیر مؤمن ہونا معلوم ہوا اس لیے کہ دوسرے حصے میں انہوں نے احادیث سے استدلال کرتے ہوئے رد احادیث کیے ہیں۔ لیکن حدیث لا یزنی الزانی جہنم یزنی و هو مؤمن الھمن روایہ بخلافی و مسلم عن ابی ہریرۃ معتزلہ کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مذکورہ گناہوں سے بندہ ایمان سے خالی ہو گیا لہذا مرکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ دوسری حدیث لا یمانی لعن لا یمانیہ لعدوہ الیہ علی من الیہ)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لعنت میں خیانت سے ایمان نہیں رہتا لہذا مرکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ والھجر اب ان المعز و بالفاسق الھمن شارح معتزلہ کے قول کے ہوئے قرآنی آیت اور حدیث سے جواب دے رہے ہیں الھمن کمان مؤمن کمان فاسق الھمن کمان فاسق سے مراد کافر ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز مطلق ذکر کی جائے تو اس سے مراد قرآن کامل ہوتا ہے لہذا فاسق و فاسق کامل کافر ہے۔ آیت کے بیان اور سبب سے یہ بات خوب واضح ہے جبکہ دونوں حدیثوں سے جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بات مباہلہ اور تشبیہ الغرما کی ہے یا ان دونوں حدیثوں میں نلی کمال ایمان مراد ہے مطلق ایمان کی فنی مراد نہیں ہے۔ اس

کے علاوہ اور بھی جو بات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔ فاسق اور مرتکب کفر کے کافر نہ ہونے پر قرآن اور حدیث میں جگہ جگہ وضاحت کے ساتھ نشان دہی کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ لا انا لکھنئے والا ضرور جنت میں جائے گا۔ اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ دو زانی اور چور ہو۔ تو چوٹی مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ چور اور زانی کے باوجود وہ جنت میں داخل ہوگا اگرچہ یہ بات ابوذرؓ کو ناگوار بھی مڑتی ہو۔

﴿و احصت الخوارج بالنصوص الظاهره في ان الفاسق الكافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون﴾۔ وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر و في ان العاص مخلص الكافر كقوله تعالى ان العاص علي من كذب وتولي لا يضلها الا الاشقى لذى كذب وتولي وقوله تعالى ان الخوذي اليهود والسوء علي تلك الذين اني غير ذانت والجواب انها متروكة الظاهر لتنصير من الغاطية عني ان مرتكب الكبائر ليس بكافر والاجماع السلف علي ذلت علي مامر والخوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم بقا۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے دال کے دال احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو جن کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی اکرم ﷺ کا ارشاد کہ جو جان بوجہ گرفتار ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ذاتِ نفوس سے خود جن نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرتا اور اس سے اعراض کرتا، جہنم میں وہی بدعت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا وغیرہ ذالک۔ اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور حدیث کا) نہ برقی معنی متروک ہے مراد نہیں ہے ان نصوص تعلیہ کی جہ سے جو کس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کفر و کافر نہیں ہے

اور ایمان کی وجہ سے جو بات پر متفق ہے جیسا کہ گزر چکا اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی بہت نہیں۔

تشریح: متعلقہ مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے بعد اب خوارج کا مذہب یوں ہو رہا ہے۔ خوارج کی رائے یہ ہے کہ مرکب کبیرہ ایمان سے خارج اور کفر میں داخل ہے اُن کا استدلال قرآن اور حدیث کے مذہبی نعوس سے ہے انہوں نے کئی آیات اور ایک حدیث نقل کی ہیں۔ خوارج کی دلائل کے درجہ ہیں پہلا ہزار یہ کہ قاتل کافر ہے اور دوسرا یہ کہ عذاب آخرت کفار کے ساتھ خاص ہے۔

پہلی آیت یہ ہے کہ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ انہوں نے ماہزیل اللہ پر قسم نہ کرنا جو کہ کبیرہ ہے سبب کفر قرار دیا ہے۔ دوسری آیت وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا مَنْ مَلَكَ الصَّنُوفَ مَتَعِدًا لَّقَدْ كَفَرَ۔ جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑی تو وہ کافر ہے۔ اُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ میں فرمود معربہ باللام لاکر قاتل کو کافر میں محصور کر کے معلوم ہوا کہ مرکب کبیرہ کافری ہے۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں مَا أَنزَلَ اللہ سے انکار کفر ہے، کفر کے کفر نہ نعت مراد ہے اور نہ جان بوجھ کر چھوڑنا اور نہ ملل کو حرام سمجھنا اور نماز سے انکار کفر ہے۔ اسی طرح وَلَی السَّعَابِ عَلَی مَنْ کَلَبَ وَتَوَلَّی میں سے اُن کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مرکب کبیرہ مذہب دوسرے کے گمراہی کا ذکر آیت کی رو سے مذہب کا مستحق کافری ہوتا ہے۔ تو اس سے اہل مذہب یہ ہے کہ اہل مذہب میں عذاب و عہد مذہبی ہے اور اس سے دائی عذاب مراد ہے اور دائی عذاب عذاب خدا کے ساتھ خاص ہے۔

والسجواب انہما متروکۃ۔ منع یہ درحقیقت جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خوارج جو نعوس عامہ سے استدلال کر کے مرکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں اُن کا یہ استدلال غلط ہے اور ان کی مذہبی نعوس میں جاویدگی کی گئی ہے۔

والاجماع المتعطلہ علی ذلک انتخا انہ میں اشارہ ہے کہ اہل بات پر اجماع امت متفق ہے کہ مرکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں، لہذا خوارج کا استدلال ہی غلط ہے۔

والعوارج عوارج علی النقطۃ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ آپ نے کہا کہ مرکب کبیرہ اُن

عدم کفر یہ اصرار مستند ہے حالانکہ اس اصرار میں خوارج شامل نہیں جب خوارج شامل نہیں تو پھر یہ کیسی اصرار ہے تو شارح نے جواب دیا کہ خوارج کے شامل ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اعتبار ہی نہیں یہ ویسے بھی خارجی لوگ ہیں۔

﴿وَأَنذَرْتُ لَعْنَتِي عَلَىٰ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَةِ الَّذِينَ يُشْرِكُونَ﴾ داجماع المسلمین لکنہم مختلفوا فی اللہ ہیں بحوزہ عقلا لا لا لعلبت بعنہم الی اللہ بحوزہ عقلا وانما علم عدمہ ہذال السمع وبعضہم لولہ انہ یمنع عقلا لان لعلبت الحکمة التفرقة بین المسی والمحسن والمکفر نہایت فی الحساب لا یحتمل الا باحدہ و رفع الحرمة اصلا فلا یحتمل النعمو و رفع الحرمة و بعضہ المکفر یعتقدہ حقا ولا یطلب لہ عفرا اذ مغفرة لهم یکن العفو عند حکمة و بعضہ هو اعتقاد الایہ لہر جب جزاء الایہ و ہذا بخلاف سائر الذنوب ہے۔

ترجمہ: اور پھر ایمان مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں مٹا کرے گے کہ ان کے ساتھ (اہل بیت یا استحقاق عبادت میں) کسی کو شریک کیا جائے، البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا (شرک کا معاف کیا جاتا) عقلا جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلا جائز ہے اور اس کا واقعہ نہ ہونے دوسری جہ سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ عقلا محض ہے اس لئے کہ حکمت کا قیاس پر کار اور نتیجہ کار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے، اہمیت کا اور حرمت قسم لئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافران کو حق سمجھتا ہے اور ان کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب کار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت و دانش مندی نہیں ہے، نیز کفر اس کا ہمیشہ کیلئے اعتقاد ہے، پس وہ ہمیشہ کیلئے سزا کو واجب کرے گا اور یہ دیگر مذہبوں کے برخلاف ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک نیا عنوان شروع ہو رہا ہے وہ یہ کہ مغفرت اور کھار تو اگر اللہ تعالیٰ چاہے معاف فرمائیں گے اور اگر نہ ہے تو اس پر ایک مدت تک عذاب دے کر جہنم سے نکال دیں گے لیکن کیا اللہ تعالیٰ شرک معاف فرمائیں گے یا نہ، تو شارح نے فرمایا کہ باجماع امت شرک کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائیں گے۔ یعنی ان کی معافی واقع نہیں ہوتی یہاں تک سب کا اتفاق ہے لیکن کیا شرک کی معافی عقلا ممکن ہے یا

نہ اس میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت واجماعیت کہتے ہیں کہ ان کی مغفرت عطا نہیں ہے مگر چہ دلائل معیہ۔ یہ بات ثابت ہے کہ مشرک کی مغفرت واقع نہیں لیکن عطا جائز ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کہتا ہے کہ مشرک کی معافی عطا نہیں ہے بلکہ قبیح ہے۔ شارح نے معتزلہ کی طرف سے چار دلائل پیش کئے ہیں۔

پہلا دلیل یہ ہے کہ اللہ کا ایک اسم صلتی مجسم ہے اور حکیم کا کام حکمت سے بھرا ہوتا ہے لہذا حکمت اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ متضاد اور عاصی کے درمیان فرق واضح کرے تو ائمہ مومن اور مشرک دونوں کی مغفرت ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان کیا فرق رہا۔

جواب یہ ہے کہ یہ فرق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں، چاہے تو فرق قائم رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مشرک کی مغفرت کر کے پھر بھی اللہ تعالیٰ فرق کے قیاس پر قادر ہیں۔ ان اللہ علیٰ کل شیء لدیو۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ یہ کرے تو میں ممکن ہے کہ اس عدم فرق میں کوئی حکمت الہی مفسر ہو جس کا ہمیں اندازہ نہیں۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ دیگر گناہ جن اوقات مباح ہو سکتے ہیں لیکن کفر کسی بھی حالت میں مباح نہیں ہے ہذا مشرک کی مغفرت عطا جائز نہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں بعلل اللہ ما یشاء اللہ سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔

معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر اور مشرک خود کو برحق سمجھ رہا ہے جس کی وجہ سے وہ معافی نہیں مانگتا تو اس کی معافی عطا نہ ہو سکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسے معافی دے، تجھے بغیر معاف کرے تو اس میں بھی کوئی حکمت ہوگی۔

معتزلہ کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ کافر کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میں ہمیشہ کافر اور مشرک ہی رہوں اس کا دائمی عقیدہ مشرک دائمی عذاب کا متقاضی ہے ہذا اس کی معافی عطا جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ حکم نہیں کہ کفر ایسا اعتقاد ہے جسے صحت سے دو متضاد ہو گئے۔ ہذا اگر اللہ تعالیٰ چاہے کہ کافر اور مشرک کی مغفرت کرے تو اسے کون روک سکتا ہے اگرچہ کریں گے نہیں لیکن اگر کرے تو عطا جائز ہے جبکہ معتزلہ عطا نہ جائز سمجھتے ہیں۔

﴿وَيُغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ مِنَ الصَّالِّينَ﴾ وانگہار مع التوبة ووبسولہا خلافاً للمعتزلة و لی تقریر انہمک ملاحظہ لذیذہ الذکالة علی قیودہ والآیات والاحادیث فی هذا المعنی کثیرة والمعتزلة یخصمونہا بالصالحات و بالکبار المقرونہ بالتوبة و تمسکوا برہمہن الاول الآیات والاحادیث الواردة فی وعید انصاف والجرایب الہا علی نفسہر عمومہا الصما تدل علی الوقوع دون الجواب وقد کثرت النصوح فی الصلو فیختصص المذنب المفقور عن عمومات الوعد و ذعم بعضهم ان الخلف فی الوعد کرم لہجوز من اللہ تعالیٰ والمحققون علی خلافہ کتب وهو تبدل القول وقد قال اللہ تعالیٰ ما یدل القول لذلک۔

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کر دیں گے خواہ معاف ہوں یا کفار توبہ کیساتھ ہوں یا جاتوبہ، یہ خلاف معتزلہ کے، اور اسی مسئلہ کے بیان کرنے میں اس آیت کا لفظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو معاف اور کفار کیساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور نہیں نے وہ طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو تنہا لوگوں کی وحید کے سلسلہ میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہم کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف قرآن پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوں کثرت سے ہیں، لہذا معاف کئے جانے والے تنہا لوگوں کو اس وحید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وحید کے خلاف کرم ہے، قرآن کی طرف سے ہر ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں نیز کہیں ہو سکتا ہے دراصل حلیہ یہ بات کو بدنام ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات دلائل گنتی۔

تشریح : اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ شرک کے علاوہ تمام گناہ خواہ معاف ہوں یا کفار اللہ تعالیٰ چاہے تو توبہ کے ذریعے معاف کر دے اور اگر چاہے توبہ کے بغیر معاف کر دے یہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں مذکور ہے، ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن یَشَاءُ، اعل

سنت کا یہی عقیدہ قرآن کریم زور حدیث نبویؐ میں جگہ جگہ مذکور ہے، جبکہ معزولہ کی رائے یہ ہے کہ کثیرہ کی معافی کے لئے تو یہ اور استفادہ ضروری ہے بغیر تو یہ اور استفادہ کے تہیہ عارف نہیں کیا جائے گا۔ اس بات پر ان کے پاس دو بنیادی دلائل ہیں۔

معزولہ کی معافی دیکھ لیں وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں گناہگاروں کے لئے وعیدیں بیان ہوئی ہیں مثلاً وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَنُكْفِرَنَّ عَنْهُ ذُنُوبَهُ إِنَّهُ يَرْحَمُ الْمُتَّعِبِينَ کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا، وعید یوں کی اور پھر وعید سے مخالفت کی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اگر یہ نصوص تمام گناہگاروں کے حق میں عام لے جائیں تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے مذاہب کا ذریعہ معلوم ہو رہا ہے وجوب مذاہب تو معلوم نہیں ہو رہا ہے اور کل نزاع تو ذریعہ نہیں بلکہ وجوب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ اس سے بعض عصا مراد ہیں جبکہ نصوص کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جانے کا لہذا ان آیات کی عموم سے دو گنا گناہگار معافی ہوں گے جن کو اللہ تعالیٰ نے معافی فرمائی۔

وزعم بعضہم یہ اور حقیقت معزولہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ گناہگاروں کو وعید سنانے کے باوجود سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کے حق میں وعید خلاف لازم آئے گی اور وعید کی مخالفت اللہ کے حق میں گناہ نہیں، تو شارع نے جواب دیا بعضہم سے بعض اشعار مراد ہیں کہ وعید کی مخالفت تو عین مہربانی ہے البتہ وعدے کی مخالفت گناہ نہیں اس کی مثالیں یوں دیکھئے کہ ایک آدمی کسی مجرم کو سزائے موت سنا کر پھر عارف کر دے تو جس کو سوائی دینی محی وہ بہت زیادہ خوش اور گرویدہ ہوگا مگر متعین مارتیہ یہ اس کے خلاف ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے وعدہ کا بدلہ لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں مَا يَهْدِلُ الْغُلُوبَ لَنُدِّيَنَّ بِكُمْ تَامِمًا کہ جو آپ اس طرح بھی دیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو وعید سنائی ہے تو اللہ تعالیٰ کے شان کریمت کا تشہ یہ ہے کہ وہ اس کو اپنی مشیت پر موقوف رکھے، لہذا اس کو عطف وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا البتہ اگر مشیت کے ساتھ تسبیح نہ ہوتے ہوئے بعض لوگوں کی مغفرت ہوئی تو اسی صورت میں عطف وعید کی گنجائش تھی۔

وَإِنَّمَا يَنْتَظِرُ الْغُلُوبَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَهْدِيهِمْ إِلَىٰ ذُنُوبِهِمْ كَمَا كَانَ ذَالِكُمْ لِقَوْمٍ أُخِيذُوا



الذنب واعترافاً للغير عليه وهذا ينالني حكمته ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العتاب لفضلنا على العزم كيف والمعلومات الواردة في الوعيد المستورمة بخافية من التهديد ترجيح جناسه الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجراً۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر تیار کرنے کا ذریعہ اور سبب ہو گا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز امکان مزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا یقین تو درکنار کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وید کے سلسلہ میں وارد عام آیات جو انتہائی قہر پر مشتمل ہیں، ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح: یہ معتزلہ کا دھواں شدہ لال ہے کہ اگر مرکب کبر و کو اللہ تعالیٰ تو پہ لگائے بغیر معاف کر دے تو اس سے گناہ گار نوادر بھی آزادی میں جائے گی اور اس کے علاوہ دیگر لوگ بھی گناہوں پر جری ہو کر خلاف ورزیاں شروع کریں گے حالانکہ یہ ارسال رسل کی حکمت سے منافی ہے کیونکہ انہما اور رسل کا سلسلہ گناہوں سے روکنے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے کفر اور شرک کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں معافی کی جواز اور امکان کی بات کی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ چاہے تو معاف کر دے اور اگر چاہے تو عذاب دے اس سے یہ بات کہاں معلوم ہوگی کہ عذاب نہیں دی جائے گی۔ اس سے تو عدم عذاب کا ظن بھی حاصل نہیں تو عدم عذاب کا یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے نیز ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے سزا کی وید میں بھی سنائی ہے۔

﴿وَمَجْزُؤُ الْعِقَابِ عَلَى الصَّغِيرَةِ سَوَاءٌ جَنَّبَ مَرْتَكِبُهَا الْكِبْرَةَ أَمْ لَا، لَدَخُلِهَا

تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيُعْطَى مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، وَلَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً

إِلَّا أَسْجَنَاهَا، وَالْإِحْصَاءُ إِنَّمَا يَكُونُ لِلْأَسْوَءِ وَالْمَجْزُؤُةِ، أَيْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ

وَالْإِحَادِيثِ، وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ إِلَى أَنَّهُ إِذَا اجْتَنَبَ الْكِبَارَ لَمْ يَجْزِ قَطْعُهَا، لِأَمْعُنِ

فہ یمنع عقلاہن بمعنی انہ لا یجوز ان یقع لقیام الادانۃ التسمیۃ علیہ لا ینق کقولہ  
 تعالیٰ ان تجتنبو کبار ما تنہون عنہ تکفرو عنکم میں اللکم واجیب بان التکبیرۃ المعطلۃ  
 ہی تکفرو لانہ لکامل وجمع الاسم بالنظر الی انواع تکفرو ان کان لکل مع واحدۃ  
 فی التحکمہ او الی المرادہ القائمۃ بالفرادۃ التسمیۃ علیہا لہ تعنی من لہذا من مقابہ  
 الجمع بالجمع یقتضی انفساہ لاحاد بالاحاد کقولہ لارکب انفرق دو بہم والسوا  
 بہم والمعنی عن التکبیرۃ ہذا ما کور فیما سبق الا انہ اعادہ لہنم ان کر کے المعنی  
 علی السب یطلق علیہ لفظ المعنی کما یطلق علیہ لفظ المغفرۃ ویجوز بہ لولہ لانہ لکن  
 عن استحقاق الاستحقاق کفر لہما بہ من التکبیر المعانی للتصنیف، ویہذا یقول  
 لہما من لدنہ علی حمیدہ لغضاہ فی اسرار علی سبب الایمان عنہم

ترجمہ: اور صغیر پر سزا ہو، لیکن ہے جو کہ کتاب کے لئے والا ہے، سے بچ رہا، یا نہ  
 پہچانے کہ صغیرہ کہ توں کے قول "والمغفرۃ ہذا" دلالت نفسیہ بناء "کے تحت داخل ہے  
 اور اہل حق کے پھر حکایت ارشاد فرمائی کی ہے، کہ: "اس توں سے توں پھوٹا یا سزا توں چھوٹا  
 ہے مگر یہ کہ اس نے یہ ایک نوعیت کر رکھ ہے، اور اگر ہذا سزا توں اور سزا دینے کے لئے ہے، اور  
 اس کے علاوہ اس کے اور احادیث ہیں اور بعض معجزہ کا وہ سب یہ ہے کہ (مترجم صغیرہ) اگر کتاب سے  
 بچنا چاہتا ہے تو اس کو سزا دینا چاہئے تو توں میں معنی نہیں کہ حقاریہ محال ہے لیکن بانی حق کہ  
 یہ ہو گا کہ اس نے بات پر دینا سزا ہوئے کے سبب کہ (مترجم و پر سزا) کتاب ہوگی جیسے اللہ  
 حق کا یہ دیکھا کہ اگر تم کہتے ہو، جس سے تم کو دیکھا ہے کہ بچنا چاہئے تو تم صغیرہ چھوٹے  
 چھوٹے سزا توں کو معاف کر دیں گے، اور اس کا یہ جواب دیا کہ صغیرہ لفظ خیر ہے، اس لئے کہ  
 اس کا مال ہے اور لفظ حق لہ انواع کفر سے ہے، اگرچہ سب ہم کے صغیرہ سے ملے  
 و مدد ہیں یا (لفظ کبار کو لفظ لا) کفر سے ان افراد کے صغیرہ سے ہے جو خطاب فرما کے سزا توں  
 ہیں، جیسے کہ یہ کہہ رہے کہ جمع کے مقابل میں جمع افراد پر افراد کے تعمیر ہونے کا تقاضا ہے جو،  
 کہ خدا کا قول دو توں نے سزا توں پر سزا ہوئے، انہوں نے اپنے آپ پر اپنے آپ سے

درگز کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات گرچہ ماضی میں مذکور ہے مگر اس لئے درجہ اولیٰ ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا دینے پر قضا محکوم کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے باتن کو یہ قول پڑ جائے کہ (کبیرہ کی معافی کا جواز اور امکان) اس وقت ہے جب کہ وہ کبیرہ عملاً سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔ اور حلال سمجھتا کفر ہے کیونکہ اس میں دو محذور ہیں موجود ہے جو تصدیق کے معافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائے گا ان نصوص کا جو مکتبہ داروں کے کلمہ فی الدنہ ہونے پر بیان سے ایمان کے منسوب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح: حار عقیدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو انسان کو صغیرہ مکہ ہوں پر بھی سزا دے۔ اور اگر چاہے تو صغیرہ مکہ ہوں کو معاف کر دے۔ خود کبیرہ مکناہ ہو یا نہ اور دیکھ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا *وَلَا يُغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ*۔ مبادا نہ معاف کرے اور نہ کھائے وہ لوگوں کی مغفرت مثبت الٰہی پر موقوف ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں وارد ہے *عَالِيهَا لَكُنَّ لَا يُعَدُّ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا أُحْصَاهَا*۔ جب چھوٹے بڑے تمام مکہ ہوں کو گنم بند کیا جاتا ہے جس کو دیکھ کر لوگ بڑا قیامت خوف زدہ ہوں گے لہذا تم بند کرنا ہی سزا کے لئے ہے تو اس کے ذریعے سزا کا ملنا یہ بعد ہے یعنی مغفرت بھی سبب عقاب بن سکتے ہیں۔

وذهب بعض المعتزلة إلى أن ما في شرعنا من عقوبات معتزلة کے مذہب کا بیان ہے معتزل کہتے ہیں کہ عقاب کے ساتھ ساتھ اس انسان نے کفار سے امتیاز کیا ہو تو اسی صورت میں صفات پر سزا شرعاً جائز نہیں بلکہ عقاب عملاً بھی نہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ واقع نہیں۔ اسی بات پر ان کے لئے دیکھیں کہیت ہے *ان تصيبوا كباير ماتصوبون انه لكفر عنكم ميالككم*۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ کفار سے شرک مراد ہے کیونکہ یہ مطلق ذکر کیا گیا ہے اور مطلق ذکر کر کے مراد فرد کامل ہوتا ہے اور کبیرہ کافر کامل شرک ہی ہے۔ پھر اس جواب پر اعتراض وارد ہے کہ شرک تو واحد ہے اور کفار جمع لازم ہے تو اس سے شارح نے دو جواب دیئے ہیں پہلے جواب یہ ہے کہ اگر ذنوع کے اعتبار سے دیکھو تو کفر میں بھی تعدد ہے مثلاً کلمہ کفار، کلمہ نصاریٰ، کلمہ یہود، وغیرہ تو اگرچہ جنس کے اعتبار سے سارا کلمہ متحد و واحد ہے لیکن انواع کے اعتبار سے جمع کا صیغہ نایاب گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ کبھی مفرد کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے مثلاً کتبہم اسی صورت میں جمع کے تمام افراد مضاف میں شریک ہوتے ہیں۔ کبھی جمع کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے اذنوا الملائمہم تو اسی صورت میں انفسہم الاحصاد علی الاحاد ہوتا ہے، یعنی ہر ایک نے اپنا اپنا کلمہ کیا تو اسی دوسرے قاعدے کے اعتبار سے ہر بھی تقسیم ملا ملا علی الاحاد مستحب ہے۔

والعصر عن الکجوة الخ طلاء مذکور ہے ایک امراض مقدہ کا جواب خصوصاً ہے کہ اس عبارت کے تذکرہ سے بالکل غبار لایا جاتا ہے کیونکہ یہی بات پہلے ذکر کی گئی، تو شرارح نے جواب دیا کہ اس عبارت کے لانے سے مجھے دو فائدے قصود ہیں۔

پہلا فائدہ یہ ہے کہ مذکورہ مواضع کو جس طرح حضرت کہا جاتا ہے اسی طرح اس کو حضور بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا غایہ یہ ہے کہ اس کو ذکر کر کے اس کے ساتھ آئندہ عبارت متعلق کیا گیا ہے۔ لولہ اذا لم یکن عن استحلالی جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کہا جائے تو اس کے ارتکاب سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ ایمان صدیقی کلمی کا نام ہے اور کبیرہ کو حلال سمجھنے سے تو صدیقی اور مخدیب آپس میں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ وہیضا یسألون یہ ایک امراض کا جواب ہو سکتا ہے امراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ مرکب کبیرہ کا فرقی جب کا فرقی تو مخدبی کا فرقی نہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بعض اوقات مرکب کبیرہ کے لئے مخدبی کا نام لیا ہے ۴ بات کر دیا ہے جیسا کہ ومن فیل ملوئاً متصلاً لجزاءہ جہنم عطفاً علیہا ایضاً،

تو شارح نے فرمایا کہ ہمارے اس متن سے یہ امراض از خود مل رہی ہیں کہ جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا ہوئے تو یہ کفر ہے اور اسی وقت یہ انسان قدی کا نام ہوگا، اسی طرح جہاں ارتکاب کبیرہ کے ساتھ سلب ایمان کیا گیا ہے مثلاً لا ایمان لمن لا اصفی لہ، یا لا یزنی الزانی حتی یزنی وهو ملوئ، تو اس سے مراد وہ حالت ہے کہ انسان کی نگاہ حلال سمجھ کر کرے تو اسی صورت میں اس انسان سے واقعی ایمان سلب ہو جاتا ہے۔

﴿وَالشَّاعَةِ ثَابِتَةً لِلرَّسْلِ وَالْأَعْيَادِ فِي حَقِّ أَهْلِ الْكِبَالِ بِالْمُسْتَفِيزِ مِنَ الْأَعْيَادِ خَلَاةً لِمَعْمُزَةٍ وَهَذَا مَعْنَى عَلِيٍّ مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَلَوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُونِ الشَّاعَةِ فِي الشَّاعَةِ أَوَّلِيٍّ وَعَلَيْهِمْ لَمَّا لَمْ يَحْزَلْ لِمَجْزٍ لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرْ لَذَلِكِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى

قِمًا تُنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ، فَإِنْ اسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامَ بِمِثْلِ عَلِيِّ لُبُوتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجَمْعَةِ وَالْأَلَا  
لَمَّا كَانَ لِنَفْسِي نَفْعُهَا عَنِ الشَّكَافِرِينَ عِنْدَ الْقَصْدِ إِلَى تَقْبِيعِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ بَأْسِهِمْ مَعِي، لِأَنِّ مِثْلَ  
هَذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِي أَنْ يَوْسُرَ مَا يَمُنُّ بِمَعْصِيَتِهِمْ لِأَمَّا بِمَعْصِيَتِهِمْ وَغَيْرِهِمْ وَلَيْسَ، لِمَعْرُودِ أَنْ تَعْلُقَ الْحَكْمَ  
بِالشَّكَافِرِ بِمِثْلِ عَلِيِّ لِقَبْلِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ أَلَهُ انَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَيَّ مِنْ يَقُولِ مَعْصِيَتِهِمْ  
الصَّالِحَةِ وَلَوْ لَهُ عَلَيْهِ الصَّلَامُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايَرِ مِنْ أَمْنِي وَهُوَ مَشْهُودٌ بِهَذَا الْحَادِيثِ فِي بَابِ  
الشَّفَاعَةِ مَعَ الْوَرَعِ الْمَعْنَى ۞

ترجمہ: اور اہل کمزری کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی  
مذاشر اخبار مشہورہ سے ثابت ہے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لئے  
ہوگی گناہ معاف کئے جانے کیسے نہیں)۔ اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا کہ (ہمارے  
زودیک) خود مغفرت بخیر شفاعت کے ممکن ہے تو شفاعت کی وجہ سے بددب اولی ممکن ہے، اور معتزلہ کے  
زودیک جب (سہار کی مغفرت) ممکن نہیں تو (مغفرت کے لئے) شفاعت بھی ممکن نہیں اور ہمارے دیکس اللہ  
نحالی کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے تصور اور مؤمن مردوں اور مؤمن عورتوں کے  
تصور کی مغفرت طلب کیجئے، اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں  
کی شفاعت کام نہ دے گی، اس لئے کہ اس کام کا اسلوب فی الجملہ موت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار  
سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بددعا اور ان کی پریشانی بیان کرنے  
کے وقت، اس لئے کہ اس جبرہ نظام اس بات کا کلام کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان حق  
کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسے حال جو ان کو اور ان کے عبادہ و دعووں کو بھی عام ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ حق  
شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر مطلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے، یہاں تک کہ  
یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت ہے گی جو مفہیم مخالف کے قائل ہیں اور (ہمارے دیکس)  
نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہوگی اور یہ حدیث  
مشہورہ ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث، از روئے معنی متواتر ہیں۔

تحریر: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی

شفاعت یعنی گناہ و معاف کئے جانے کے سفارش بہت ہے جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے اور نبی میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ قیامت سے روزِ حشر لوگ سفارش کریں گے اور انبیاء پھر علماء پھر شہداء اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتز۔ نفسِ شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت ممکن و معاف کرانے اور گناہ کو عذاب سے رہائی دینے کیلئے نہیں اور جس جگہ تک بندوں کے ثواب میں ذیہدنی اور اضافہ کرانے کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اشکاف پر مبنی ہے جو پہلے مفہور چکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک یہ مفسر مادون ذلک لمن يشاء کے تحت جب بغیر شفاعت کے گناہ کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ وجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کے گناہ کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں ملازم نہیں ہے، لہذا شارح کا اس کو عام اختلاف قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ وَاصْفَحْ لِحُكْمِكَ الْبَلَاءُ وَلِلْعَالَمِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ۔ ترجمہ: اے نبی! آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا حق شفاعت ہے۔ لہذا: شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ مگر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے قرآن گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہو گئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یا ایسا مفہور ہے جو صغائر و کبائر دونوں کے لئے ہے۔ یہ حضرات انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ۔ ترجمہ: کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت سے ڈرے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روز ان کی بے بسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے۔ اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو کسی کے ساتھ خاص ہو۔ معصوم ہوا کہ شفاعت کا مانع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ یہ مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

ولیس الحوادث۔ لیج پر ایک سوال مقدمہ کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک بات بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ منہج مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت منہ کے لئے ثابت اور مندرجہ حدیث میں ہے فی الغنم المسلمة ذکوة۔ مائتہ بکریوں میں ذکوة ہے اس سے مسکوت منہ یعنی غیر ذکوة بکریوں کا حکم نکھیں کیا کہ ان میں ذکوة نہیں ہے۔ تو مسکوت منہ یعنی غیر مائتہ بکریوں میں ذکوة نہ ہونا منہج مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک بحث ہے اور حنفیہ اور معتزلہ منہج مخالف کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ غیر مائتہ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ تو تفسیر کے بعد سوال مقدمہ کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے مانع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مؤمنین کے حق میں شفاعت کے مانع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت رست اور خاموشی ہے مگر حکم ثابت مذکورہ ہی سے مؤمنین کے حق میں شفاعت کا مانع ہونا ثابت کرتے ہوئے یہ تو منہج مخالف سے استدلال ہوا۔ جس کے معتزلہ منکر ہیں۔ تو یہ دلیل معتزلہ پر بحث نہ ہوگی۔ جواب کا ماحول یہ ہے کہ اگر منہج مخالف سے استدلال نہیں کرتے مگر حکم کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ سلطان علی لاهل انکبار منہجی ہے جس کو ابوالاثر نے بھی مذمت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور منہجی ہم دیکھیں ہے۔

﴿وَاحْتِجَّتِ الْمَحْزَنَةُ بِحَالِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْقَوَامُ لَا يَحْزَنُ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ حَيًّا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَوْلَا لَعَالِيَّ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ بَقَاعٍ، وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ دَلِيلِهِ عَنِ الْعَمْرُومِ لِمَا اشْتَرَاكَ مِنَ الْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ أَنَّهُ يَجِبُ تَحْصِيصُهَا بِالْكَفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدَلَّةِ، وَلَمَّا كَانَ حَصْلُ الْغُفْرِ وَالشَّفَاعَةِ لِمَنْ بَدَلَتْ لَدَلَّةُ الْغُفْطَةِ مِنَ الْكُتُبِ وَالسَّلَةِ وَالْإِجْمَاعِ فَانْتِزَعَتْ لِمَحْزَنَةٍ بِالْعَمْرِومِ عَلَى الصَّدَقَاتِ مَطْلُوفًا وَعَنِ الْكِبَالِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَالشَّفَاعَةُ لِمَنْ بَدَلَتْ الْقَوَامُ رُكْلَاهُمَا لِمَسَدِّ الْأَوَّلِ فَلَمَّا لَمَّ الْغَالِبُ وَرُكِبَ الْمَصْهُورَةُ الْمَجْتَنِبُ عَنِ الْكِبَرِ لَا يَسْتَحِقُّانِ الْعَذَابَ عَذَابَهُمْ فَلَا مَعْنَى 'يُطْعَمُونَ' أَمَّا الثَّانِي فَلَمَّا اشْتَرَاكَ مِنَ الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ الْغُفْرِ مِنَ الْحَاسِبَةِ ۝﴾

ترجمہ اور حشر کے "وَالْقَوَامُ يَوْمًا لَا يَحْزَنُ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ حَيًّا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ"

اور "وما لفظا لمن من حمیم ولا شفیع بطاع" جیسے ارشادات الہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت حلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اور چونکہ نفس معانی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معزل معاف کئے جانے کے خاکل ہیں، معارف کے علی الاطلاق اور کفار کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے خاکل ہیں زیویٰ ثواب کے لئے اور دونوں ہاتھ غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ نائب اور مرکب صغیر و جکیرہ سے اجتناب کرنا ہوا ان کے نزدیک طلب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا اسلاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ لصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح: معزل شفاعت بمعنی گناہ بخشانے اور عذاب سے رہائی دنانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صریحہ شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے، مثلا اللہ تعالیٰ کا ارشاد "والطواغیہ لا یجزی نفس عن نفس شیتا ولا قلبا معها شفاعۃ" ترجمہ: اور اس دن سے زور جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما لفظا لمن من حمیم ولا شفیع بطاع" ترجمہ: ظالموں کا نہ کوئی چھری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارش جس کی نیت مانی جائے۔

شمار نے معزل کے استدلال کے چار جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم حلیم نہیں کرتے کہ بہت مذکورہ ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کا نہ کسی کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت ہم کو حلیم نہیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ہوسکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "من ذا الذی یشفیع عندہ الا بالذنہ" اور اگر یہ محل حلیم



کر لیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نئی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہے، تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نئی پر دلالت کرتی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت کا نافع نہ ہوتا اور قبول نہ کیا جائے بعض احوال کے ساتھ خاص ہو مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گمراہوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ نے فرمایا کہ میں مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کر سکتا گا، وزن، عمان کے وقت، جامعہ اعمال دیئے جانے کے وقت اور پہلے صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتیٰ کہ اپنے گمراہوں کو بھی یاد نہیں رکھ سکے گا اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نئی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چھٹا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو ثبوت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نئی خلافت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے، ایسا صورت میں وہ نصوص عام مخصوص نہ بعض کے قبیل سے ہوں گی۔

ولمّا کان اصل العلو الخ اب یہاں سے شمار کیا نہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے، اس لئے معتزلہ کوئی ان اطلاق کیا نہیں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرأت نہ ہوئی، چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام ممالک ہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ معاف تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے مگر یہ کہہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا کہ کافر کو نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مر گیا۔ مومن کو صغیرہ مگر، پر اس لئے سزا نہیں دینا کہ وہ ارشاد فرمائی "ان تجسسوا کما لو صا قتلون عند تکفیر عنکم مہتکم" کے مطابق کہا ہے۔ اجتہاد کے سبب ساتھ ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ مگر، پر اس لئے سزا نہ دینا کہ کافر اپنی کفر کی ذرہ مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلے میں مشغول ہے۔ دونوں مخلد فی النار ہیں، ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا

سے بھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ میٹرہ کی سزا ان کو دی جائے اور میٹرہ کی جہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزاں جائے کیونکہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے اسی طرح ان کماز کے معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بدھ نے توبہ کر لی ہو اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں بلکہ نیکوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارع فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس اعجاز پر ضرور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں، دونوں باتیں خدا ہیں اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کر لی ہو اور وہ مرتکب میٹرہ جو کبیرہ سے اعتصاب کرتا رہ ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے کیونکہ حق کے معنی مستحق عذاب سے دو گزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور خدائی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں، لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نصیحت کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہو سکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے جس میں آیا ہے کہ فیاسے کے روز نبی اکرم ﷺ عرش کے پاس پہنچ کر کریں گے اور جنہوں کی نہایت کے لئے شفاعت فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت کو قبول فرمائیں گے اور بہت سے جنہوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلاتے رہیں گے یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے ظورنی النار کا فیصلہ عطا ہے جہنم میں پور کوئی نہ پہنچے گا۔

﴿وَأَهْلُ الْكِبَرَةِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَدْخُلُونَ فِي النَّارِ وَأَيُّ مَا تَوَرَّعُوا مِنْ غَيْرِ نُبُوءَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى لِمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَلَيْسَ الْإِيمَانُ عَمَلٌ خَيْرٌ وَلَا يَصْنَعُ لَنْ يَرَىٰ جَزَاءَهُ قَبْلَ دُخُولِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لَوْلَا بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ لَعَمْرُكَ الصُّرُوحُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ أُولَٰئِكَ

غَيْرُ ذَٰلِكَ مِنَ النَّصَبِ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْإِدْلَالِ الْقَاطِعَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْجَنَّةَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَحْصَنَةِ عَنِ الْإِيمَانِ، وَأَيْضًا الْخُلُودُ فِي النَّارِ مِنْ أَكْثَرِ الْمَطْرُوبَاتِ وَقَدْ جُمِلَ جَزَاءُ الْكَافِرِ الَّذِي هُوَ أَكْثَرُ الْجَنَّةِ فِي الْفِرْدَوْسِ بِهَ شَرِّ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةُ عَلَى قَدَرِ

الجنة فلا يكون عدلاً

ترجمہ: اور مومن اہل کھار جنہم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے صرف اہل اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی ٹٹکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی ٹٹل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جنہم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پائے۔ پھر جنہم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاقدر داخل ہے۔ تو پھر جنہم سے لکنا جنتیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے اللہ کے انہوں نے اچھے اچھے کام ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں اور ان کے علاوہ ایسی نعمتوں کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں، ان کمزور واکل تغیر کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز ظہور فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کا کفر کے علاوہ کسی کو دی گئی (جس کا جرم یقیناً کفر سے کم تر ہے) تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوئی تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

تفسیر: اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرعوب کبیر، خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو جنہم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "المن بعمل صالح لرجۃ عسواہم" ترجمہ: جو شخص ذرہ برابر بھی ٹٹل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی ٹٹل خیر ہے چہ کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخی الاعمال الفصل لان الامعان باللہ۔ ترجمہ: آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی ٹٹل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی مدد سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے، آپ مقرر تین احتمالات ہیں، پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر لوت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ امر لئے باطل ہے کہ خصوصاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے مس مسات و مسر بعلم لا ینالہ الا اللہ دخل الجنة۔ (ترجمہ) جس شخص کی موت اس کی یقین کے واسطے میں ہوئی کہ اللہ

تھان کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا اہل حق یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے ان کو جنت میں داخل کر جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پانچکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ اہل حق باطنی باطن ہے کیونکہ امت کا ہر بات پر ہر بات ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت ہی میں رہے گا جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا اہل حق یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ اس حاکم اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملتا ہے تو پھر ایمان کا بدلہ پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکالنا حتمی ہو گیا اور ہر راہی ثابت ہو گیا کہ مومن مرکب کبیرہ و غلہ فی النار نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ باطنی میں اس بات پر دلائل قطعیہ مقرر چکے ہیں کہ کبیرہ و غلہ و سزا کو اللہ تعالیٰ سے خارج نہیں کرتا بلکہ مرکب کبیرہ و سزا ہے اور ارشاد الہی "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات حیات" اور "إن اللہین امنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلاً" وغیرہ کی رو سے مومن الی جنت میں سے ہے بلکہ مرکب کبیرہ الی جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا ہے؛ مگر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جائے تو باطنی باطن ہے۔ تو یہی متین ہو کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کر دیا جائے گا پھر جہنم سے نکال کر جہنم کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا ہمارا دعنا ثابت ہو گیا کہ مومن مرکب کبیرہ و غلہ فی النار نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل اسی ہے کیونکہ یہ دلیل من وجہ کے منطقی ہونے پر موقوف ہے جس کا فریق خلاف یقینی معقولہ عقل ہیں۔ افسوس یہ کہ کبیرہ نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ غلہ فی النار آخری درجہ کی سزا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے ہوا اگر یہ سزا کا کفر سے ملادہ مگر مرکب کبیرہ کوئی ہے جس کا جرم یقیناً کفر سے بہا اور کم تر ہے تو مقدار جرم سے زیادہ سزا ہوئی اور مقدار جرم سے زیادہ سزا دینا عقاب قبیح ہے اور جو شخص عقاب قبیح ہو تو تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا لہذا اللہ تعالیٰ کا مرکب کبیرہ کفر و غلہ فی النار کی سزا دینا تر معقولہ کے خلاف ہے کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

﴿وذهب السعفة لہی ان من ادخل النار فهو خالد فیہا لانی ما کانہ من صاحب کبیرة مات بلا لوبۃ الممعصوم والغائب وصاحب الصغیرۃ لا احسن الکبائر لیسوا من نعل النار

علیٰ ما سبق من اصولہم والکافر مخلد بالاجماع وکذا صاحب الکبریات ہاں بلا توبہ ہو جہنم الاول انہ یمتحن العذاب وهو مضربہ خاصۃ دائمۃ، لینا فی استحقاق الثواب الذی ہو منفعة خالصۃ دائمۃ والثواب منع فہذا وہام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی لخصہ وہو الاستصحاب وانما الثواب فضل منہ والعذاب عدل فان شاء علی وان شاء علیہ مدۃ لم یدخلہ الجنۃ الثانی انصر من الدلۃ علی الخلود کقولہ تعالیٰ من یقتل ما منّا متعمداً لجرأۃ وجہہ خالداً فیہا وقولہ تعالیٰ ومن یعص الشہ ورسولہ ویعص حدودہ یدخلہ ناراً خالداً فیہا وقولہ تعالیٰ من کذب سبۃ واثابت بہ عظیمۃ فاولئک اصحاب النار ہم فیہا خالدون والثواب ان قتلت المؤمن لیکولہ موتاً لایکون لا کافراً وکذا من تعدی جمیع الحدود وکذا من سخطت بہ عظیمۃ وشجنہ من کذب حاتب ولو سنم فلیخلد فہ یمتعل فی النکت الطویل کقولہم سجن محلہ ولو سلم فمعارض بالنص من الدلۃ علی عدم الخلود کما مر۔

ترجمہ: اور معتزل کا کہنا ہے یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ ہی شہ ہے گا جس لئے کہ وہ یا تو کافر اور گناہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا اس لئے کہ معصوم اور تابع اور مرتکب منکرہ جب کہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو، یہ لوگ اس جہنم میں سے ہے ہی نہیں جیسا کہ ان کا اسوہ گزرا چکا اور کافر بالحق تھو لیٰ انار ہے اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا ہو وہ دوزخ سے تھو لیٰ انار ہے نہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خاص اور دائمی معزرت کا نام ہے، یہی وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے معنی ہے جو خالص اور دائمی معزرت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا، اور وہ معنی اللہ پر واجب ہونے کا ہے اور ثواب محض، بلکہ کافضل ہے اور عذاب محض ہے سو اگر چاہے مخالف کر دے گا اور اگر چاہے گایک مدت تک عذاب دیکر اس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل (معتزل کی) وہ خصوص ہیں جو (مرتکب کبیرہ کے) خود فی انار پر دلالت کرنے والے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مؤمن کو مہراق کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس سے انکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے ساتھ ظالمین کا اعادہ کریں، اسی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے اور جواب یہ ہے کہ سوچیں کون کس کے مومن دے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر بنی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح بد فعلی اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح مومن کا اعادہ کر لیں اور ہر جانب سے اس کو تعمیر نہیں (وہ کافر بنی ہو گا)۔ اور اگر وہ لیا جائے تو لفظ عدم و طویل قیام کے معنی میں بھی استعمل ہوتا ہے جیسے ”سبحن من عبادہ“ بمعنی بے بنی قید اور ذکر و ن لیا جائے تو یہ دلیل (معتزہ کی) ان خصوص کے معارض ہے جو عدم غلو پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ مکرر چکا۔

**تشریح:** اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو جاتا تو ہر مرتکب ہو وہ عہد فی الزور ہو گا، ان کا کہنا یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہو گا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہو گا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہو گا یا مرتکب کبیرہ جو جاتا تو ہر مرتکب ہو، اس لئے کہ مضموم جس سے معذور یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اعتقاد کرتا رہا ہو۔ معتزلہ کے موصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں۔ اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہو گا یا مرتکب کبیرہ جو جاتا تو ہر مرتکب ہو۔ اور کافر تو بالاجماع عہد فی الزور ہے اور مرتکب کبیرہ جو جاتا تو ہر مرتکب ہو وہ بھی عہد فی الزور ہے، دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے جو ظالم اور دائمی معصرت کا ذمہ ہے۔ نہ اعتقاد کا مستحق ہوتا اس کو اب کے مستحق ہونے سے مراد یہ ہے۔ جو ظالم اور دائمی معصرت کا ذمہ ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب نے معنی میں دو نام نہ فیہ حصیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ ہندہ کو عذاب یہ ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں، یعنی یہ کہ ثواب اور عذاب اللہ پر واجب ہے اور ہم بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو صاف سزا دے، خدا کا فضل اپنے فضل سے ہو یہ کسی کی شکایت قبول کرے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے۔ پھر عذاب سے رہائی دے کر بہشت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع بہشت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو بہشت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ خصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ

کے غلوئی آثار پر دلالت کرتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن یقتل مؤمناً متعمداً فہو اعداؤہ جہنم جالداً فیہا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ومن یصلی اللہ ورسولہ ویصلی حدودہ یدخلہ ناراً جالداً فیہا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن کسب مہینۃً واحداً طہ بہ عظیمۃً غار لک ان صاحب النار“ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان خصوص سے معز لہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں خصوص کفار کے حق میں ہے نہ کہ مرتدین کفار کے حق میں چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے غلوئی آثار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا شخص طور پر کافر ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں ”متعمداً“ معنی مستحکم ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل کو طلال سمجھ کر اور یہ پہلے ذکر چکا ہے ”والاستحلال کفر“ یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ معتبر ہی کیوں نہ ہو طلال سمجھا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ”ویصلی حدودہ“ میں لفظ حدود مصطفیٰ ہے اور جس طرح لام تعریف بھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں ”من بعدہ حدودہ“ کا معنی ہوگا جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں اضافہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضا و جوارح اور قلب و دلوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں ذہل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتیں کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

محمل کلام یہ ہے کہ معز لہ کی پہلی کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان لی جائے کہ مذکورہ آیات مرتدین کفار ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ نقطہ غلو بدیعہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ بھی صحیحہ طریقی یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے ”سبحن مصلحہ“ یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ اسی طرح کہا جاتا ہے عجلۃ اللہ ملکہ، یعنی اللہ تعالیٰ اس کی مصلحت کو تادیر قائم رکھے اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ تمہارے پیش کردہ دلائل ان خصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبار کے عدم غلوئی آثار پر

رہانت کرے وہی ہیں جیسے "وعد اللہ المؤمنین والمومنات جنات" اور "لمن يعمل مثقال ذرة خیرا یوفیہ" اور حدیث ابو ذرؓ "ان ذنوبی وان سرق علی راسی الف ایہی ذر" اور جب ہم غلطی پر دست کرتے والی امور کے سوازیں ہیں تو مستحکم کہ ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

﴿و الايمان لی السعة ان تصدق ای الذعان حکمہ المخبر والیونہ وجعلہ صادقاً الفصل من الامس کان حقیقۃ اس بہ امتہ التکذیب والصالحۃ بعدی باللام کما فی قوله تعالیٰ حکایۃ عن عوفہ یوسف علیہ السلام وما انت بعلم من لنا ای مصدق والباء کما فی قوله علیہ السلام الايمان ان تؤمن بالله الحدیث ای تصدق ولہست حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبة الصدیق الی الخبر او المخبر من غیر الذعان والیون بل ہو الذعان والیون ذلک بحیث یقع علیہ اسم التسمیۃ علی ما صرح بہ الامام غزالی و بالجملة المعنی الہدی یعبر عنہ بالافارصیۃ بگو ویلان ہو معنی التصدیق المقابل للتصور حوث یقال فی اوائل علم العیزان العدمۃ تصور و اما تصدیق صرح بذلك ولیسیم ان سب لہو محصل هذا المعنی البعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیہ من جهة ان علیہ حیثاً من امارات التکذیب والانکار کما فرضنا ان احداً صدق بجمیع ما جاء بہ الس علیہ السلام وسلمہ وقر بہ و عمل ومع ذلک شد الترثار بالاعتبار او مستحکم لنصم بالاعتبار نجعلہ کافر، کما ان الشی علیہ السلام جعل ذلک علامة التکذیب والانکار وتحقیق هذا ان مقام علی ما ذکرہت یسہل لك الطريق الی حل کثیر من الاشکالات الموردة فی مسئلة الايمان﴾۔

ترجمہ: اور ایمان وقت میں تھرتی کا نام ہے جتنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لیا اور اسکو نہ لینے اور اسکو کفار روئے انھوں سے صدر ہے اس سے مانور ہے گویا کہ "من بہ" کے حقیقی معنی ہیں اس کو مخدیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا اور اس کے ذریعے تھرتی ہوتا ہے جیسے کہ ہم ذرا ان صوف کے قول کی حمایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بعلم من لنا" میں یعنی بعد ذی دریا کے ذریعے (شعور ہوتا ہے) جیسے کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الايمان ان



قُلُوبٍ مِّنْ بَاطِلٍ" میں قلوب میں معنی تصدیق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا خبر کی طرف چوٹی کی نسبت دل میں آجائے بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے بلکہ وہ یقین کر لیا اور اس کو اس فرما قبول کر لیا ہے کہ اس پر لفظ حسین صادق آئے جیسا کہ ہم خزانہ نے اس کی صراحت کی ہے بہر حال جس معنی کو ذرا سی میں فرو بردن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے اس لئے کہ طرہ منطقی کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یا تصور ہو گا یا تصدیق یا یقین المناقضات میں بیان ہے اس کی صراحت کی ہے سو اگر یہ معنی کسی فائر کو حاصل ہوتا ہے پر کار کا اطلاق اس وجہ سے ہو گا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی مائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے پھر اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے یا نبی احمد و زکریا و عیسا ہے اپنے عقیدہ سے اور بہت کو سمجھ و کرتا ہے اپنے اختیار سے تو ہم اس کو کا فر قرار دیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس اعتبار پر میں نے کی ہے تبھاے لئے مسئلہ ان میں زاد کئے جو نے اسے بہت سے احادیث کے متن کا راست آسان کر دے گا۔

**تشریح:** اور ان سے باب النہی سے اگر حمزہ النہی تصدیق کے لئے ہے تو اس کا معنی جعل الغیر اصلاً یعنی کسی کو اس کے لئے نہ بنا اور اگر حمزہ النہی حمزہ دلت کے لئے ہے تو اس کا معنی امن دانہ او جانا ہے پھر شرمانے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف تعلق کر لیا ان لوگوں کے مذہب پر ایمان شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے معنی الغیر سے حصول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے اس بناء پر شارحین ان لوگوں کو بے خلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اور عربی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور محکوم کا ہے یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے میں اس کو قبول کر لینے اور خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شریعت میں ایمان عام طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الغیر اصلاً وضع دل کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع باطنی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی جوئے اسراروں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ تصدیق کے اندر جعل الغیر اصلاً کا معنی موجود ہے یا نہیں

ہے کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے کمالیت اور تکذیب سے بہمون دور ہے خوف کردیتا ہے، پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ نام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے، ذہن لامر لہذا اس نے غلام کی بات مان لی اس لئے کہ ایمان بھی بواسطہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ براہِ راستِ یوسف نے اپنے باپ جنوب عبد السلام سے کہا تھا وہاں تحت معلوم لیا یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے۔ اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ باہ متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان بھی بواسطہ باہ بھی متعدی ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے ارشاد "الايمان ان تؤمن بالله" میں بواسطہ باہ متعدی ہے اور "تؤمن" بمعنی "تصدقی" ہے، الغرض غلط ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے یعنی تصدیق۔ غرض صرف اطلاق اور تکید کا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا ہے اس پر ایک اشکال درہو تا ہے کہ بعض کفار نبی کریم ﷺ کو صادق جانتے تھے اور کہتے تھے کہ ان کے اندر تصدیق پائی گئی ہے اس کے باوجود ان کو مؤمن نہیں کہا گیا۔ اس سے معلوم ہو کہ شریعت میں ایمان غلط تصدیق کا نام نہیں ہے۔

شرح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا خبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قول کے دل میں آجانا نہیں ہے بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی کریم ﷺ کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی دو کیفیت مراد ہے جس کو فادان میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا محتاج ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کا نہ ہو تو اصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق لینا نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی نبی ہونے کی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے۔ فرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے برابر ایمان ایمان میں ہیں ان کے نزدیک بھی جو فقہ تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقہ اقرار کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقہ اقرار اور عمل دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی وہ

تعمیدی طور پر گزارا جاتا ہے جو نگار کا شعاع ہے یا اختیاری طور پر وہ بہت کو سمجھ کر اسے جو ہم خابہ اور باطن دونوں کے اعتبار سے اس کو کافر نہیں سمجھ کیونکہ زہر بالہ صناعی طرح بہت کو سمجھ کر ناجبب کی بغیر جبر و کراہ کے جو کلمہ سب و انکار کی علامت ہے اور جس قصد حق کے ساتھ کلمہ سب و انکار کی علامت ہو وہ قصد حق کا کلمہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

[illegible]

دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے فراخ دل و عاجز بہت پر عمل بھی کرتا ہے مگر دلت کو بددعا کرتا ہے یا کسی عزم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے ادب کفر کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ تو ساری قبلہ کے مذہب کے مطابق ہوگا ایمان اس کے اندر موجود ہیں اسی اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو بددعا کرنا یا شرعیات کے کسی عزم کے ساتھ استہزاء کرنا مکتہ رب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ مکتہ رب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کالعدم ہے۔

﴿ وَإِذَا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان : الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى أي تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجتنبه من عند الله تعالى إجمالاً فإنه كالمبدأ في الخروج عن عبادة الإيمان ولا نحيط درجه عن الإيمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصالح وعقائده لا يكون مؤمناً إلا بحسب الخلقة دون الشرع لا خلاصه بالنوحيد وأنه الإشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون والإقرار به أي بالناسان إلا ان المصدق ركن لا يحصل السقوط أصلاً

والا لفر: لہذا ہم نے کہا کہ فی حوالہ الاکثر اعلان قبل کہ لا یبقی التصدیق کما فی حوالہ النور والعلیہ، قلنا التصدیق باقی فی القلب والسرور اما ہو عن حصولہ، ولو سلم لانتزاع جعل المحقق انہی لم یطرہ علیہ ما یضادہ لہر حکم البالی حتی کان المعلوم اسماعلم ان فی النحال اوفی الحاضی ولم یطرہ علیہ ما ہو علامۃ التکذیب هذا المدی ذکرہ من ان الایمان هو التصدیق والا لفر ملحد بعض العلماء وهو عیب الامام شمس الانسہ وطرہ الاسلام۔

ترجمہ: اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ کے پاس سے آئے لیکن ان تمام باتوں میں وہ سے نبی کی ایمانی طرہ پر تصدیق کرنا ہے جس کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معصوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سجدہ ہونے میں ایمان ایمان کافی ہے۔ اور اس کا درجہ ایمان تحصیل سے کچھ نہیں ہے تو صالح کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا شرک صرف خست کے اعتبار سے دوسری ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں تو حدیث میں اس کے کوئی کرنے کی وجہ سے دوسری کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے "وما یومن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون" (دوسرا دین ان زبان سے اقرار کرنا اگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا دین ہے جو کسی حال میں ستم و کد کا احتمال نہیں رکھتا اور اگر بعض دفعہ اس کا امکان بہت ہے جیسا کہ اکراہی حالت میں۔ مگر اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے کہ غیب اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دیں گے کہ دن میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس کے موجود یقینی کو جس پر اس کا معنی جاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے حتیٰ کہ مومن اس غفلت کا ہر ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا غفلت میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوگی جو تکذیب کی علامت ہے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور نبی امام شمس الامام کا اور فخر الاسلام کا پیغمبر یہ ہے۔

تقریر: ابھی تک ایمان غفری کا بحث چلا رہا تھا اور یہاں سے ایمان شرعی کا بحث شروع ہو رہا ہے

جس میں مجموعی طور پر پانچ مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء اہل سنت والجماعت، شمس الانارہ رحمہ اللہ اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور مفتیین کا ہے جن میں امام اعظم ابوحنیفہ بھی ہیں اور شیخ ابو منصور، تریقی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بغض تدریج کا ہے کہ ایمان مساجد بہ النبی علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرہیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور پانچواں مذہب جمہور محدثین فقہاء و متکلمین اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالادب دکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ حیات مذکورہ بالا میں پہلا مذہب عزان کی گویا ہے جو اکثر احناف کا ہے اور شمس الانارہ رحمہ اللہ اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔

حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شری کے دو دکن ہیں پہلے رکن تصدیق قلبی ہے یعنی اعمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان لینا جن کو نبی علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے دیا جائے قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا دکن ان تمام باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ اہل اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں معطل کا احتمال نہ رکھے بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بغض احوال میں مانقہ ہو جاتا ہے جب کہ خبر و اگراد کی صورت میں اور جب ایمان شری کا رکن اول صحیح مساجد بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے تو پھر وہ مشرک جو وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہے ملت کے اقباء سے مومن بھی صرف وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ کیونکہ جمع ما جملہ بہ النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ حتمی ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریات دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی اللہ کی حقیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ منکر اللہ مومن نہ ہوگا اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خودی اندر سے نجات کا مستحق ہوگا۔

لفظ کھاف البیع مطلب یہ ہے کہ قبول ایمان کا جو فریضہ نہ ہوتا ہے تمام ضروریات دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ

تفصیل تصدیق سے کم نہیں ہے۔

ہاں قبل لہ لا یصدق التصدیق البیع حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مؤمن نہیں رہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی جو اب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی اور اگر ان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شروع سے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی کفر نہ پائی جائے جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریات دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی انکار کا تحقق نہ ہو۔

فروذهب جمهور استحققین العلم انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرو بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن القربى لسانه ولم يصدق بقلبه كان منافق لبالعكس وهذا هو اخبار الشيخ ابي منصور والنصوص معاوضة لذلك قال الله تعالى اولئك كذب في قلوبهم الايمان ولان الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولان الله تعالى ولما يدعى الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله علا خلعت قلبه.

ترجمہ: اور جمهور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی طاعت ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ محمد اللہ صلی علیہ وسلم سے اگرچہ احکام دنیا کے خلاف سے مؤمن نہ ہو اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے۔ اور خصوص اس مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور اس حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر بھالے اور حضرت انسؓ سے جس وقت نہیں نے لائے الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا دس چروال۔

**تشریح:** ایمان شری کے بارے میں دوسرا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیقِ حق ہی کا ہم ہے لیکن چونکہ تصدیقِ حق ایک باطنی امر ہے جس سے بندے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں، مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں، اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں، اسی سے ضرور ذکوہ وصول کریں۔ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیقِ قلبی کا علم ہو۔ اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام پر مبنی کرنے کیلئے شرط ہے اور جب ایمان فقط تصدیقِ حق کو کا نام ہے تو جو شخص دین سے ضروریاتِ دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا، عند الناس مومن نہیں ہوگا۔ اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دین سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق کہتے ہیں وہ عند اسی مومن ہوگا، اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقتِ ایمان کا جز نہیں بلکہ اس فرض سے اس کو شرط قرار دیا گیا ہے کہ بخود کو اس کا مومن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں گے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علیہہ الا طعن ہوتا چاہئے۔ بخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا مکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علیہہ الا طعن ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہے مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہے تو وہ مذکورہ دلوں مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔ اسی طرح جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا، تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالا طعن کافر ہوگا، البتہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہے مگر باوجود قدرت کے اس نے عرضی ایک بار بھی اقرار نہیں کیا اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار

کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ محمد بنی قلنی کے سوا جو ہونے کی بناء پر وہ عند اللہ مؤمن ہوگا، البتہ اگر وہ اللہ تعالیٰ جو ایمان کے دعویٰ احکام کے التزام کے لئے شرط ہے اور جو محمد بنی قلنی کی ظاہری طاعت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عند الناس مؤمن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دعویٰ احکام جہ دی نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ خصوص ہیں جو اس وقت پر دلت کرتی ہیں کہ ایمان کا مکمل قلب ہے اور بنانا فعل قلب کا نام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب فقط تصدیق کا نام ہے معصوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلنی کا نام ہے اور وہ خصوص جن میں ایمان کا مکمل قلب کو قرار دیا گیا ہے، یہ ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اولئک کتب علی قلوبہم لا یسمعون خزیرہ کجی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان داخل کر دیا۔ اسی طرح ارشاد ہے "نفس کھفر باللہ من بعد ابدانہ الامن اکیرہ وقلوبہ مطمئنہ بالایمان" ترجمہ: جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کر دیئے جائیں (وہی حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فانئ الاغواب امعا لل لم یؤمنوا لکن لو لووا اسلامنا لعلنا بدھل الایمان علی قلوبہکم" ترجمہ: اگر آپ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے۔ وہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کر لی ہے اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی فرسخ حدیث میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کلمات سے دعا کی فرماتے تھے "اللہم یا مقلب القلوب ثبت قلوبی علیٰ دینک" ترجمہ: اے اللہ! اے دلوں کو پھرنے والے میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھے۔ اس حدیث سے اہل تہذیب یہ ہے کہ دین سے مراد "الاسلام" عند اللہ الاسلام کے مطابق اسلام ہے، اور اسلام ایمان دلوں ایک ہی چیز ہے لہذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ وہ قلب کو ایمان پر جمائے رکھے۔

بہر حال خود وہ چاروں خصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا مکمل قلب ہے جو ان بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نفس یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی ٹھہرے میں آگیا تو اس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا، اس کے باوجود حضرت اسمائے اس کو قتل کر دیا، تب ﷺ کو جب اطلاع ہو تو براہِ جنگی فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے حضرت اسمائہؓ سے فرمایا "علاء حققت



فہمہ" ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو گیا تھا کہ اس پر ایمان کے دینی احکام جاری کر دیے جائیں اور سن جملہ ایمان کے احکام ربوی کی جان کی سلامتی بھی قہمی مگر حضرت اساتذہ سے چونکہ ہو چکی، انہوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے دینی احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

فلان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه كانوا يفتنون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا غطاء لي ان المعبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وجع لفظ التصديق لعمى او وضع لعمى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان اللفظ بكلمة صدقت صدق النبي عليه السلام موافق به ولهذا صح بلى الايمان عن بعض السلفين باللسان، قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى وقالت الاعراب انا فل لم نؤمنوا ولكن لولوا اسلمنا، واما النظر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا والما النزاع في كونه مؤمنا قبا بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كما كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكتفى في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من حر من ولحواه لظهور ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية (۱)۔

ترجمہ: پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں اور یہی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے گم شہادت پڑھنے کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ تصدیق میں سحر قلب کا فعل ہے، یہاں تک کہ

مگر ہم غلط تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع نہ کیا۔ ہاں محمد بن یحییٰ کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانے پر غرض کر لیں تو رفتہ اور عرف و دل میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدقیت کہنے والا لایا کا صدق اور آپ ﷺ پر ایمان ماننے والا ہے اور اسی وجہ سے بعض اقرار و ایمان کرنے والوں سے ایمان کی کئی صحیح ہوئی۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اور بعض لوگ ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور پیغمبر ﷺ پر ایمان ماننے والے ہیں، مگر ان کے دل ان سے جدا ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے آپ فرم دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے بہت۔ یہ کہہ کر ہم نے ظاہری اعلیٰ حدت کر لی ہے۔ ہم صرف اقرار باسلام کرنے والا تو اس بات میں کوئی تواریخ نہیں کہ میں کو حجت کے اعتبار سے مومن کہ جاتا ہے۔ اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے ہیں اور تواریخ صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے وقت میں ہے اور یہی ضیہ السرمہ در آپ کے بعد کے حضرات میں صرح اس شخص کے مومن ہونے کا ظہور کرتے تھے جو کہ شہادت کا حلقہ کرتے اسی طرح سے موافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف اعلیٰ لسان کافی نہیں ہے بلکہ اعتبار اس شخص کے مومن ہونے پر منحصر ہے جو اس سے تصدیق کرے اور قرار باسلام کا ارادہ کرے مگر اقرار سے کوئی ماننے والا ہو شکر کا دیکھو ہوا تو یہ بات حجت ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتیں کے لئے نہیں ہیں جو کہ کراہیے کہتے ہیں۔

تشریح: انسان فلان کے ساتھ خارج مباحہ مذکورہ مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے کرامپ کے مذہب کا پانا کر رہے ہیں۔ کرامپ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان فقط افراد بالملک کا ذمہ ہے۔ کرامپ کا پناہ اعتراض یہ ہے کہ دل خست خدا تعالیٰ سے قطعاً حق بالملک ہی سمجھتے ہیں اور یہی افراد کا ذمہ ہے۔ لہذا یہ ذلالت غلطی تھی۔

قرآن کا دوسرا بیان شریعتی افراد کا ذمہ ہے، اہل ایمان شریعت میں قرار جمیع ماحدہ یہ نفسی مسئلہ ہوگا۔ کرامپ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایمان افراد انسانی حق کا ذمہ ہے نہ کہ تعالیٰ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

مفسرین نے کہا ہے کہ میں جب بھی دلی ایمان لاتا تو شہادتیں چھ کر سلطان ہو جاتا نہ پوچھا جاتا کہ میرے دل میں ایمان ہے یا نہیں۔ اس سے صاف صریح معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان فقط افراد کا ذمہ ہے۔

لست لأعفاء الحي عن المعتصم الخ بهاول سے شہادت پانچ فقرات پر مبنی ہے جو بددعا ہے۔

کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور یہی ایمان کا اصل دار ہے نہ کہ اقرار لسانی، اگر ایمان اقرار لسانی ہوتا تو بتاؤ: مگر تصدیق پہل تکہ ہوتا یا اس کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ کوئی اور ہوتے مثلاً سوتا یا دوتا وغیرہ تو کیا اسی وقت صدقت کہنے والا صحت ایمان سے متصف ہوتا بالکل نہیں اسی حالت میں صدقت کہنے والا صحت ایمان سے متصف نہ ہوتا، نیز معلوم ہوا کہ اگر ایمان میں اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر جاں میں موصوف کہنے والے کو مؤمن کہنا چاہئے تھا حالانکہ صورت مذکورہ میں اس کو مؤمن نہیں کہا جاتا۔

ولهذا صح لہی الايمان الخ

شرح کرامیہ کی ترویج کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ایمان اقرار لسانی کا نام ہی ہوتا تو بعض لوگ ایمان کا لسانی اقرار کرتے ہوئے قرآن کریم نے اُن کی ایمان کی نفی کی اور دنیا و مافیہا بعض متین، اس سے مراد عبداللہ بن ابی بن سہول اور اُس کی جماعت ہے۔ یہ تقریباً ۳۰۰ مرد اور ۷۰۰ عورتیں تھیں۔ دوسری آیت میں قبیلہ بنو اسلم کا بیان ہے جب زمانہ قحط میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کی لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس پر آیت نازل ہوئی "فَالْباقِ الْاِصْوَابِ اٰمَنَّا لِح" ان دو آیت سے صاف طور پر واضح ہے کہ اقرار لسانی کے باوجود تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا اقرار لسانی کرنے والا ظاہر اور لفظ مؤمن ہوگا لیکن بہت دیر میں اللہ مؤمن نہیں کہا جائے گا۔

والنہی علیہ السلام وَاَمِنْ بَعْدَهُ یہ درحقیقت کرامیہ کے اُس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اگر حضور ﷺ کے زمانے میں صرف اقرار شہادتین پر استغنا کیا جاتا تھا تو دوسری طرف اقرار لسانی کرنے والے مسافین کو کافر بھی قرار دیا جاتا تھا اور اُن سے ایمان کی نفی بھی کی جاتی یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان فقط اقرار لسانی نہیں جب تک اس کے ساتھ تصدیق قلبی نہ ہو۔

وَالْوَحْدُ الْاِجْمَاعُ مَعْقُولِ اَنِّخ یہ کرامیہ کو ایک اور جواب دیا جاتا ہے کہ ایک آدمی دل سے ایمان لایا لیکن زبان پر اقرار سے معذور ہے تو کیا جہاد میں لگا کر ایمان بنا دینا مؤمن ہے نہ کہ معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ صرف اقرار لسانی، نتیجہ یہ لگلا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

﴿وَلَمَّا كَانَ مُلْهَبُ جَمْعٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَالْفُقَهَاءِ اَنْ الْيَمِينُ تَصْدِيقُ

بِالْحَسَنِ وَالْقَرَارُ بِاللِّسَانِ وَعَمِلَ بِالْاَدَانِ كَانَ اَشَارَ اِلَى اَنِّهِ طَلَتْ بِغُرْلِهِ فَامَّا الْاِعْمَالُ اِی

الطاعات فهي تشترط في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص فهنا مقامان الأول أن الأعمال غير دخلة في الإيمان، كما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق وأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: "الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" مع القطع بأن العطف يقتضي المتابعة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد أيضا جعل الإيمان شرطا لنصحة الأعمال كما في قوله تعالى: "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ" أو انشئ وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لاحتياج اشتراط الشيء لنفسه وورد أيضا اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى: "وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَرَبَا هُتَايَا فَفُتِحَتْ بَابُ الرَّحْمَةِ لِلَّذِي نَسِيَ" وكنهه ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يحمل الطاعات ركنًا من حقيقة الإيمان بحيث أن فارقها لا يكون مؤمنا كما هو ركني المعترضة لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج ما ركنها من حقيقة الإيمان كما هو مذهب الأشاعرة وقد صحت تمسكات المعترضة بأجوبتها فيما سبق.

ترجمہ اور جب کہ مجبور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق، غیب اور اقرار بالذنوب اور عمل بذکران کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی عرف اشارہ فرمایا کہ بہر حال امر یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں اور ایمان نہایت ہے اور نہ کم ہے تو یہاں وہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے جو کچھ چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب و سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف درجہ اول ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغزیت کا اور مصروف علیہ کے اندر مصروف کے دخیل نہ ہونے کا متفق ہے اور نیز الکافی کی بحث کے لئے ایمان کو شرط قرار دیا ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ" یا انشئ وهو مؤمن کے اندر ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خرد اپنی ذات کے لئے شرط ہونا کماں ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل

نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اہل کوثک کرے ایمان کا ثبوت دہر ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وان طاعتان من المؤمنین الصلوا“ کے اندر جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا اور یہ بات غلطی نہ دہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گئے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا اپنا حیثیت رکن قرار دیتی ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا سوا کس نہیں رہے گا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ نہیں گئے جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہیں، یہی حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہو گا جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جہالت پہلے گزر چکے ہیں۔

**تکریح:** نولشما ایمان ملعب سے شارع کا تصور متفق آنے کے لئے حمید باعد صا ہے جس میں محدثین اور علمائین کی رائے کی تردید کی جاتی ہے۔ چوتھا مذہب مجہد محدثین، اشاعرہ، متکلمین اور احناف کے خلاف دیگر فقہاء کا ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایمان تہدہ ہی قلمی، اقرادسانی اور عمل بالجہاد کا نام ہے۔ ان تینوں کے مجموعے کا نام ایمان ہے، لہذا ان کے نزدیک ایمان کی اور بیشی قبول کرنا ہے جبکہ احناف کے نزدیک ایمان کی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے، لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اعمال میں کی بیشی آتا ہے ایمان کی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے۔ شارع رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اور دو اہم مسئلوں کا یہ کیا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ اس مسئلے پر شارع نے کئی دلائل پیش کئے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ آپس میں ایک دوسرے سے متطابقت ہوتے ہیں، لہذا ایمان مطلب حاصل ہو گیا کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل نہیں، ورنہ اور معطوف اور معطوف علیہ کی شکل میں ذکر نہ آتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ومن بعمل من الصالحات وهو ملوم میں ایمان شرط اعمال قرار دیا گیا ہے یعنی یہ بعمل کی ضمیر قائل سے حال ہے اور ملوم لفظ قید اور شرط ہوا کرتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شرطہ شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو شرطہ کا شرطہ کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ اصول یہ ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جو کے لئے بھی شرط ہوگی تو جب

ایمان امان کے لئے شرط ہے تو ایمان ایمان کے لئے بھی شرط ہے اور اسی سے دور ماہر : " ہے جو کہ باطل ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ ممکن کے بغیر فی کا تحقق نہیں ہوتا جبکہ قیوت مذکورہ میں نہیں میں مقال کرنے والوں کو ممکن سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایمان کی حقیقت میں امان داخل ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا ممکن نہ رہتا کیونکہ جز کے قوت سے کل بھی قوت آجاتا ہے۔

ولا یحصى ان طلاء الوجوه الخ یہاں سے شارح لڑتا ہے کہ مذکورہ تمام بالکل معقولہ اور خارج کے خلاف قیوت ہو سکتے ہیں جو امان کو حقیقت ایمان میں داخل مان کر تائب اعلیٰ کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں البتہ یہ وہی ان لوگوں کے خلاف بہت نہیں بن سکتے ہیں جو اعلیٰ کو ایمان کا کافی لازم قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی اور دیگر محدثین ہیں۔ ان اعتراضات کی رائے یہ ہے کہ ترک امان سے بندہ ایمان کا کافی سے نکل کر باطل فرصت میں جنت جانے کا مستحق نہیں رہتا بلکہ گناہوں کی سزا کے بعد جنت میں داخل ہوگا۔ معجزہ کے دلائل اور ان کے جزیات تفصیل کے ساتھ مقرر کیے ہیں۔

فالمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص له، مؤالہ: تصديق القليلى  
الذى يمنع حد الجرم والادمان و هذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له  
حقيقة التصديق فسواء ائتمى بالمطاعات او تركب المعاصى تصديقه باقى على حاله  
لا يغير فيه اصلاً ولا ياتى الدالة على زيادة الايمان محسولة على ما ذكره 'هو حقيقاً انهم  
كانوا امنوا فى الجملة ثم باتى فرض بعد فرض تركوا الامتنون بكل فرض حاصر  
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى عليه  
السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عليه  
السلام والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجملاً ولا تفصيلاً لما علم تفصيلاً ولا خفاء فى  
ان لتفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاحتمالي لا ينحط عن درجته فتما هو فى  
الاتصال باصل الايمان ولعل ان اللبس والدوام على الايمان زيادة عنه فى كل ساعة  
وحاصله انه يربط بزيادة الايمان لما له عرض لا ينفى الا بتجدد الامتنان وفيه نظر لان

حصول الثبت بعد القضاء الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا  
وقبل التبراد زيادة كبرته وإخراق نوره وحباله في القلب لانه يزيد بالأعمال وينقص  
بالمعاصي ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان للقبول الزيادة والنقصان ظاهر  
ولهذا قيل إن هذه المسئلة فرع مائة كون الطاعات جزء من الإيمان وقال بعض  
المحققين لا نسلم إن حقيقة التصديق لا تكفي للزيادة والنقصان بل متفاوت قوة وحفظ  
للقطع بأن تصديق أحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال إبراهيم عليه  
السلام ولكن لمطمئن نفسي ۛ

ترجمہ: اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بجز اس بات  
کے جو گزرتی کہ ایمان وہ تصدیق نہیں ہے جو لازم اور اعلان کی حد کو پہنچی ہوگی اور اس میں زیادتی  
دکی کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے تو چاہے وہ طاعت  
کسے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے۔ اس میں تھیرا بالکل نہیں ہوتا اور جو  
آیات ایمان کے جوہر پر دلالت کرتے والی ہیں۔ وہ امام ابو حنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات  
پر معمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لائے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض ناجزی ہوتا تو ہر ایک  
فرض خاص پر ایمان لائے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا  
تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور یہی کریم ﷺ کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔  
اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ قرآن کی تفصیلات پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں  
بھی ممکن ہے۔ اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمال اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو ان میں  
تفصیل ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ کوئی دشمنی مجہولیت نہیں ہے کہ ایمان تفصیل (مقابلہ ایمان  
اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے۔ اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیل کے  
درجہ سے کم تر نہیں ہے، تو وہ نفس ایمان کے ساتھ تصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ  
ایمان پر دوام اور مجاہد ایمان پر برصاعت میں زیادتی ہے۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان یوحنا  
ہے ازمان کے بڑھنے سے تاکہ ایمان فرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تھیرا مثل کے ذریعے اور

اس میں نظر ہے یہ کہ کفر کی عدم موجودگی کا وجود اس شخص میں زیادتی کے قیل سے نہیں ہے جبکہ سواوچم میں اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور و خیاہ کی چمک کا زائید ہونا ہے کیونکہ وہ پہلے ایمان سے بڑھتی ہے اور معاشی سے تعلق ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہے تو زبان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور کسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرغ ہے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کی کو قبول نہیں کرتی، بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "ولکن ليطعنن قلبی"۔

تشریح: صنف دوم اللہ نے متن میں دو دعویٰ بیان کئے تھے۔ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ کیا اعمال ایمان میں داخل ہیں یا نہیں۔ اس کی تفصیلی بحث گزرجائی۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ کیا ایمان کی بیشی قبول کرتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور متبعین اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی اور زیادتی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو کہ جزم و اذعان کی حد تک پہنچ چکی ہو تو اعمال کرنے سے اس میں زیادتی نہیں آتی اور معاشی کرنے سے اس میں کی نہیں آتی بلکہ تصدیق قلبی جہرہ ل ایک فن جگہ پر قائم ہے والاہیات اللہ اللہ سے شواہد کا مقصود ایک اعتراض اور اس کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم کہتے ہو کہ ایمان کی بیشی قبول نہیں کرتا جبکہ قرآن کریم میں جگہ زیادت ایمان کی بات آتی ہے۔ زادلہم ایماناً لیردادوا ایماناً وغیرہ۔

تو شواہد نے اس سے تین جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ ان آیات کا معنی صحابہ کرام کی جماعت ہے کہ انہوں نے اولا ایمان لایا اور پھر اس کے بعد ۳۳ سال کے عرصہ میں جو احکام نازل ہوئے، رہے صحابہ کرام ان پر ایمان لائے رہے۔ پہلے ان حضرات کا ایمان مؤمنان کے اعتبار سے بڑھتا تھا پھر چونکہ اللہ تعالیٰ نے الیوم اکملت لکم دینکم فرما کر دین کو مکمل کر دیا لہذا اب مؤمنین یہ کہے بغیر ایمان کے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔



وہیہ نظر سے شارح کی تحقیق پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ علیٰ غلظت کے زمانے کے بعد بھی فرقہ فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایمان لے کر مہاجنہ بنالہ النبی کی دعوت قبول کی اور پھر آہستہ آہستہ وہ افکار پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مؤمنان پر کے اعتبار سے ان میں اضافہ ہوتا گیا۔ پہلے ایمان ایمان حاصل تھا اور اب تحصیل ایمان حاصل ہو کر ایمان میں اضافہ ہو گیا۔

وہاذا ذکر من ان الاجتماعات سے ایک شعبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تم نے فرمایا کہ ایمان ایمانی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں اور یہاں اس کے خلاف فرما رہے اور شروع نے جواب دیا کہ ایک اصل ایمان سے انصاف ہے اس میں دونوں برابر ہیں اور ایک فرق مراد ہے تو مرچے کے اعتبار سے تفصیلی ایمان کا مرتبہ ایمانی ایمان سے اونچا ہے۔ اس کی مثالیں ہیں کھجور کے ایک محبت مند درخت درست انسان اور چار انسان حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں، البتہ وہ بات کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایک محبت مند اور ایک بیمار ہے۔

وہیہ نظر دانت صحت سے شروع لے کر جواب نہیں دیا، بلکہ بعض دیگر شارحین نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق ٹھیک ہے اور اس پر اعتراض ہے جو ہے کیونکہ دین مکمل ہونے کے بعد مؤمنان پر کے اختلاف نفس الامری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگرچہ تہمید پر اطلاع ممکن ہے مگر نفس مؤمنان پر اپنے نفس الامری وجود کی وجہ سے ایمان ایمانی کے تحت داخل ہے اور حضور علیہ السلام کے زمانے میں چھک چھک بھی ان کا نزول بھی نہیں ہوا تھا بلکہ معترض کا اعتراض ہے جا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق درست ہے۔

وہیہ ان الثبات والادوام الباع یہاں سے شروع ہو مقصود اور شد و اعتراض سے دوسرا جواب دیا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد صامت اور استقامت علی الامان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق اور تصدیق میں کم کا ایک قسم ہے اور عرض ہے اور اعراض کی بقاء توجہ مثال کے بغیر نہیں ہوتی۔ یعنی عرض و حدود میں آکر رہا ہو جاتا ہے اور دوسرے میں اس کا مثل پیدا ہو کر وہ بھی رہا ہو جاتا ہے اور علم و جبر تاں ہم اس تحقیق پر شارت لے وہیہ نظر سے ایک اعتراض در کہ ہے کہ کسی عرض سے قضا ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اسی میں زیادتی نہیں کہا جاسکتا جیسے کہ جسم کو مواد

کہ وہ عرض ہونے کی وجہ سے نہ ہو کہ اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے مگر مواد کے امثال پیدا ہونے سے مواد میں کوئی زیادتی نہیں آتی۔ لہذا تجد و امثال کے ذریعے ایمان کو زیادتی کی نسبت ملنے ہے۔

شارح نے اس اعتراض کا جواب تو نہیں دیا ہے تاہم بعض دیگر شارحین نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں یہ لفظ اور نعمت کی بحث نہیں بلکہ ایک امر شرعی کی بات ہو رہی ہے تو اگر ایمان کی جگہ تجد و امثال کے ذریعے مانی جائے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہوگئی تو وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور تمام حسات اور سمات کا بھی من ہوتا ہے تو جب شرعاً کلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو ہم اس کو اضافہ کہہ سکتے ہیں۔

وقبل المعداد زيادة لعمدة واضراق لئوہ الخ یہاں سے شارح تیسرے جواب دے رہے ہیں کہ آیات میں جہاں ایمان کی زیادتی کی بات آتی ہے تو وہاں مواد ایمان کی ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے جس سے مراد وقت قلب تعلق مع اللہ قربت الحق اور دل کا نورانی ہونا ہے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اعمال سے ان چیزوں میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ومن ذهب إلى ان الاعمال الخ شارح فرماتا چاہتے ہیں کہ وہ اصل ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ اس پر متحرک ہے کہ ایمان ایمان کا جز ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں، وہ کمی اور بیشی کے قائل ہیں اور جو نہیں مانتے وہ ایمان کے کمی اور بیشی کے قائل نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام مذہبی اور اُن کے علاوہ بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ فرغ ہے اس بات کا کہ کیا ایمان میں اعمال داخل ہیں یا نہ۔

وقال بعض المحققين الخ تاحی محمد الدین صاحب موافق کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے والحق ان التصديق بقل الزيادة والتمسك بالان ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہونے کے باوجود کمی اور بیشی قبول کرتا ہے اور قوت اور ضعف کے اعتبار سے کمی اور بیشی قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی ﷺ کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی ہے اور اسی تفاوت کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے سوال کیا تھا کہ ولكن لمطعن قلبی کہ میرا ایمان مزید مضبوط اور قوی ہو جائے اور اس میں خراب قوت پیدا ہو جائے۔

في بعض أهلها بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب إلى ان الإيمان هو المعرفة  
واضح علمنا اننا على فسادنا لان أهل الكتاب كانوا يعرفون سيرة محمد عليه السلام كما  
كانوا يعرفون أبناءهم مع انقطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف  
الحق يقيناً والمبا كان ينكر عناداً واستكباراً فقال الله تعالى وجحدوا بها واستيقظها  
الطمعهم لئلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقظها وبين التصديق بها  
واعتقادها ليصح كون الثاني إيماناً دون الاول والمعلوم في كلام بعض المشايخ ان  
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت  
باعتبار المصدق ولذا يذهب عليه ويجعل رأس العبادات بحال المعرفة فانه ربما  
يحصل بالاكسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا  
ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان نسب باعتراك الصديق الى المخبر  
حتى لو وقع ذلك في القسب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وهذا  
مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال  
الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي لم اقم  
البرهان على ثبوتها فنحذف يحصل لنا هو الادعاء والقبول لتلك النسبة وهو معنى  
التصديق والحكم والاثبات والابقاع نعم لحصول تلك الكيفية يكون بالاختيار في  
مباشرة الاسباب وعرف الضروريات الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف  
بالإيمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا يكتفي في حصول التصديق  
المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يميز ان تكون المعرفة اليقينية المكسبة  
بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية  
بـگرویدن وليس الإيمان والتصديق شيئاً لذلك وحصوله للكفار المعاندين ممنوع  
وعلى تقدير الحصول فكيفهم بكونه بانكارهم باللسان وصراهم على الاعتقاد  
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (٢).

قرجہ: یہاں ایک اور بحث درجی وہ یہ کہ بعض قدماء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ اہل کتاب محمد ﷺ کی نبوت کو وہی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے۔ باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے بچہ تصدیق نہ ہونے کے اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان لوگوں نے انہ (ہجرات مکی) کا انکار کیا حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرفہ کافی کا ایمان ہوتا صحیح ہونے کا اولیٰ کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو بخیر کے خیر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کبھی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو اس اہمادت قرار دیا جاتا ہے۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بعض دفعہ بخیر سبب اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے بخیر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتیٰ کہ اگر یہ بات دل میں بغیر اختیار کے جائے تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اطفال پیدا کرنے والی ہے کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے۔ اور علم کیفیات نقصانیہ میں سے ہے۔ افعال اختیار یہ میں سے نہیں۔ اس لئے کہ جب ہم وہ چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس بارے میں حجب کرتے ہیں کہ یہ نسبت حجت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اسی نسبت کا اذعان اور قبول ہے۔ اور یہی تصدیق اور عہد اور انبات اور ایجاز کا معنی ہے۔ اس کی کیفیت کا حاصل کرنا اسباب کو عقل میں لانے اور نظر کرنے اور مواقع کو دور کرنے وغیرہ میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے۔ اور گویا کہ تصدیق کے کسی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی

فہم ہے اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے، اِن سببھی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو تصدیق ہو نا لازم ہے۔ اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ سنی حاصل اور چاہئے گا جس کو کفار میں گروہ ان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور مگر معدود کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے افکار بالمراسن اور عقائد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہو گا۔

تشریح: اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلے میں اہل تہذیب کے پانچ اقوال ہیں (۱) ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے جیسا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ (۲) ایمان تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے۔ (۳) ایمان تصدیق، اقرار اور اعمال کا نام ہے۔ (۴) ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔ یہ کرمیہ کا مذہب ہے۔ (۵) ایمان فقط معرفت کا نام ہے یہ قدریہ کا مذہب ہے پہلے چار مذاہب کی تفصیل مگر مگر مگر۔ قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے۔ اس قول کے بطلان پر مدار علم کا اعتبار ہے، اس کے بطلان پر دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مؤمن ہوتے کیونکہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یٰٰہو لولہ کعبا یٰٰہو لولہ اجناء ھو۔ حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ تصدیق کے بغیر نفس معرفت کافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کفار میں بعض ایسے تھے کہ جن کو حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر اور غرور کی وجہ سے وہ اللہ کرتے تھے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا و جعلوا ہذا انسیتھا الفسھم۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے مگر تکبر اور غرور کی وجہ سے ایمان سے منکر تھے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ ایمان بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔

لا بد من ایمان القرنی الخ شارع بتانا چاہتے ہیں کہ تصدیق اور معرفت میں فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی اور اختیار کی ہے اور اس اختیار کی ہونے کی وجہ سے اس کو عبادات کی بنیاد قرار دیا گیا ہے برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً غیر اختیاری نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کی معرفت حاصل ہو گئی۔ غلامہ کلام یہ ہے کہ تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے،

تصدیق نہیں ہے جس میں صدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے بسا اوقات اختیاری اور بسا اوقات اضطراری صور پر حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا اکثر کے قلوب میں جو معرفت اور استیذان حاصل تھی وہ اضطرار حاصل تھی وہ لئے اس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جاسکتا۔ نبیاء کرام کا علم جو بذریعہ وحی حاصل ہوتا ہے وہ بھی کہنا ہے اور اُسے تصدیق کہا جاسکتا ہے۔

وہذا مشکل النسخ یہ بات مروتی کہ معرفت غیر اختیاری اور تصدیق اختیاری اور کہی ہے۔ شارح اس بات پر اشکال پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصدیق منقہ اور تصدیق ایمانی، دونوں ایک چیز ہے جبکہ تصدیق منقہ کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے، صاحب سلم فرماتے ہیں: وهذا النوعان متباہنان من الادوار۔ جب تصدیق منقہ اور تصدیق ایمانی ایک ہے اور تصدیق منقہ ص ہے اور علم کینیات نفسانہ میں سے ہے۔ کیفیت معلومات عشری الگ قسم ہے اور فعل اس کا الگ قسم ہے اور عرض کی الوہی آہم میں قیاس ہیں۔ یہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آسکتی تو جو تصدیق کیف کے قبل سے ہے اسے فعل اختیاری کہنا مناسب نہیں۔

لاحذا الصوران النسخ سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ شائد ہم نے حدوث اور علم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات دینی کے تصور کیا مگر ہمیں شک ہو کہ یہ اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ ہم نے دلائل تو نہ کر کے جن لیا کہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہے۔ لہذا جو چیز ہمیں حاصل ہو گئی یہ اذعان ہے یا قول النفس لثبات النسب کہتے ہیں: نعم اور اقرار بھی کہتے ہیں فلاسفہ کی رائی یہ ہے کہ جو علم برہان اور دلیل سے حاصل ہوتا ہے خواہ اذعان ہو یا نہ ہو اور یہ اختیاری نہیں لہذا انھیں کی تصدیق کو اختیاری کہنا ملتا ہے، لہذا تصدیق اور معرفت کے درمیان اختیاری اور غیر اختیاری کا فرق غلط ہے۔

نعم لتحصل تلك النسخ یوں سے شارح کا مقصد و ساتھ افکار کا جواب دینا ہے کہ اگرچہ تصدیق اختیاری نہیں مگر اس کی قسمیں کے اسباب اختیار دی ہیں۔ لہذا امید کا بغیر کرتے ہوئے اس کو اختیاری قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے بندہ کو اس کا تکلف بنایا گیا۔ و گمان ہوا ہے شارح بتاتے ہیں کہ جن لوگوں نے اس کو کہی اور اختیاری کہا ہے ان کا یہی مطلب ہے۔ مباشرۃً لاسباب میں اسباب سے مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب اور شرط کا خیال رکھتے ہوئے اس کو برابر کرتا ہے اور صرف اضطرر سے مراد قوت جائزہ کو تحصیل

تصدیق کی بہ نسبت حجتہ کرنا ہے۔ رفع الموانع سے مراد دیگر اطراف سے ہے القافی ہے اور بہت سی ان کی طرف حجتہ ہوتا مراد ہے۔

ولا یکنفی لی حصول التصدیق فی الخ ال سے خارج کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق کے لئے بعض معرفت نامہ کافی ہے کیونکہ معرفت بعض اوقات غیر اضیاری طور پر حاصل ہو جاتی ہے مثلاً خبر کا سمجھنا دیکھ کر اسے معرفت حاصل ہوگی مگر کسب و اختیار سے حاصل نہیں لہذا یہ معرفت ہے تصدیق نہیں ہے لہذا یہ بشرہ مؤمن نہیں ہوگا۔ تاہم اگر کسی کو معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگی تو وہ تصدیق ہو کر ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جس کو اندو میں تسلیم اور ناری میں گروہین سے قہر کیا جاسکتا ہے۔ بلول تو کفار کو یہ کیفیت حاصل وہی نہیں ملتی اور اگر حاصل ہو جائے تو علامات کفر کی وجہ سے اُسے کافر کہا جائے گا۔

﴿ وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْمَضْرُوعُ وَالْإِقْبَادُ بِمَعْنَى لِبُولِ

الاحكام والادعان بها وذلك حقيقة التصديق على ما مر و يوجد قوله تعالى فاعرجنا من كان ليها من النور منس فاما وجدنا ليها غير بيت من المسلمين والجملة لا يصح لي الشرع ان يحكم على احد باله من من وليس بمسلم او مسلم وليس بمومن ولا نفي بوجدنهما سوى ذلك، وضاير كلام المشايخ الهم ارادوا عدم تعاقبهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من امره ونوره والاسلام هو الانقياد والخضوع لالو هيته وقالا بتحقيق الالبول الامر والنهي فالايمن لا ينفك من الاسلام حكمهما فلا يحدثران ومن الت تعاقب لبال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلام ولم بومن فان ثبت لاحدهما حكمهما ليس يثبت للآخر ليها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل لوله تعالى فالت الاعراب امن قل لم نومرا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بنون الايمان لئلا المراء ان الاسلام المعبر على الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو لي الآية بمعنى انقياد: بظاهر من غير القيد الباطن بمنزلة الظاهر بكلمة الشهادة

من غیر تصدیق فی باب الایمان فان قبل قوله عليه السلام ان تشهدان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتحرم ومضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلان المراد ان لمرات الاسلام وعلامات ذلك كما قال عليه السلام تقوم وتلقوا عليه الفرون ما الايمان بالله وحده فقلوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقيام الصلوة وابتداء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المعسر الخمس وكما قال عليه السلام الایمان بضع وسبعون شعبة اعلما قول لا اله الا الله وادناها اعطاة الاذنى عن الطريق گ۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام ضروع اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کر لینا اور ان کو مان لیتا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گذر چکا اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا پورا شواہد بھی کرتا ہے۔ ”المعمر جانا من کان لیها من المؤمنین لما وجدنا لیها غیریت من المسلمین“ اور بہر حال شریع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے حقیقی یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے سے اس کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں لیتے۔ اور مثالی کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے دونوں کا متضاد نہ ہونا مراد لیا ہے، باقی معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو مگر یہ معنی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے جیسا کہ کتب میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان لواہر اور لواہی میں تصدیق کرتا ہے جن کی اس نے نیر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سرائقہ ہونا اور فروغی کرتا ہے۔ اور یہ امرہ نبی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا۔ تو ایمان باضیاد حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متضاد نہیں ہوں گے۔ اور جو متضاد مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے، سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔



مگر اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فَالْتِ اَصْحَابِ اَمْتِ قُلْ لِمَ قُومُوا وَلَكُنْ قَوْلُوا  
صَلُّوا" ایمان کے بغیر سلام کے پائے پائے کے سلسلہ میں شروع ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہمارا مراد  
یہ ہے کہ شروع میں جو اسلام منہر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسام باغی  
فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمان برداری سے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے  
بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ ﷺ کا ارشاد کہ اسرم یہ ہے  
کہ جو کسی بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز اور  
کرمہ اور زکوٰۃ دیا کرو اور روزے رکھا کرو اور کرمہ و استقامت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرو یہ سب بات  
کی دلیل ہے کہ اسام صرف افعال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قہمی کا۔ ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے  
کہ اسلام کے شرائط درسی کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ اسلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے  
پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ  
جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا اسی بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی  
اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اور لڑنا واکرتہ اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور  
غیبت میں سے غصہ دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی ستر سے کچھ زیادہ شاخص ہیں ان میں  
الحی لا الہ الا اللہ کہتے ہیں اور نبی تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دیتے ہیں۔

تشریح: امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں ایمان اور اسلام کا استعانت تین طرح وارد ہے۔ (۱) علیٰ سبیل الخیر: چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لَمَّا خَرَجْتَ مِنْ كُنَانِ لَهْمَا مِنَ الْعِلْمَيْنِ لَعَا وَجَدْنَا لَهُمَا عَمْرًا يَبْتَغِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ اِنَّ سَعَةَ عِلْمِ الْاِسْلَامِ اَوْ اِيَّانِ مِثْنِ نَارِ اَفْ بَعْدَ كُو اَمْرٌ مِّنْ جَنَّةٍ اسْتَعَانَ بِهَا جَانِسٌ ہے۔ شرح موائف میں تصریح ہے لَقَدْ سَمِعْتُ الْعِلْمَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ طَوْعًا وَبِغَيْرِ الْاِيْمَانِ بِالْاِسْلَامِ۔ اسی طرح حدیث میں بھی ایمان اور اسلام کی تعمیر قریب قریب مراد ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دونوں میں تسوئہ کی کیفیت ہے کہ سلام اور ایمان دونوں ایک دوسرے پر لپکتے مبادق آتے ہیں۔

(۲) علی بن ابی طالب و عثمان بن عفان: قرآن کریم میں رشر سے طالت الاعراب آہٹا فلہ لہموا

ولكن قولوا اصلحنا اس آیت سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس آیت میں ایک ثابت اور دوسرے کی گنجی ہے۔ اسی طرح حدیث جبریل میں بھی ایمان کی تفسیر حقا کہ معینہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اجمال معینہ سے کی گئی ہے۔ جس سے دونوں کا الگ الگ ہونا معلوم ہوتا ہے لہذا دونوں میں جبرین کی نسبت ہے۔

(۳) علی سید محمد اہل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے آپ ﷺ سے سوال کیا گیا اے اے العمل المصلح؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایمان باللہ ورسولہ جبکہ عمر بن حصہ کی روایت میں اور ثابہ بن جابر الاسلام المصلح؟ قال لا ایمان اس سے معلوم ہوا ہے کہ اسلام اور ایمان میں قائل کی نسبت ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں دھوا وفق الاستعمالات فی الملحق اس صورت میں اسلام عام ہوگا۔ اس کا تعلق دل سے اور زبان و بخارج سے ہوگا جبکہ ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہوگا مگر یہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ امام غزالی کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہیں۔

(احیاء العلوم ۲/۳۳۹، بغی الباری، ۱/۲۸۸۔)

حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ ہے کہ اسلام اور ایمان میں سے ہر ایک کی الگ الگ حقیقت تشریح ہے۔ جس طرح ہر ایک کی الگ الگ حقیقت تشریح ہے۔ ایمان تو اعتقاد انھیں کا نام ہے اور اسلام نام ہے اولیٰ تشریح کے بجا لانے کا، لیکن تکمیل میں ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے کیونکہ کوئی بندہ کامل مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعمال نہ کرے اور نہ کوئی مسلم کامل ہو سکتا ہے جب تک کہ دل کے کامل اعتقاد سے ضعف نہ ہو۔  
صحیح البخاری، ۱/۱۱۵۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ دونوں الفاظ ”تقیر اور مستقیم“ جیسے ہیں جب ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں تو ان کے حقائق متباين ہوتے ہیں اور جب الگ الگ بولے تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں  
فلا ایمان والاسلام یکمم الفیور والمسکین اذا اجتمعا الفیور والاسلام اذا اجتمعا۔

صحیح المسلمین، شرح المسلمین، ۱/۱۱۵۔

اتحاد رمدہ جہور کی رائی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے درمیان مساوی کی

نسبت ہے نہ کہ جائز کا یا عموم خصوص محقق کا۔ اس دعویٰ پر شارح رحمہ اللہ یکہ عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ اسلام خصوص اور اعتقاد و تسلیم کا نام ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے لہذا اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام ایمان ہے اور ایمان اسلام ہے۔ نقلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے طاهر جنا من كان فوها من المظنين فعدا و جلدنا فوها غور بہت من المصلين۔ قرآن کریم میں ایمان اور اسلام ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہے۔

وضاحت کلام الحشایع الخ اس سے شارح کا مقصود ایک شبہ کا ازالہ ہے وہ یہ کہ حق نے فرمایا الاسلام والايمان و بعد اس سے دونوں کے درمیان تلافی معلوم ہو رہا ہے تو شارح نے اس شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دونوں کے اتحاد سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انکساک نہیں ہے اور اس عدم انکساک کا نام اتحاد رکھا ہے۔ پھر اس عدم انکساک پر صاحب کلام یہ کافول پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دامن اور فوہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے و رابطہ کے سامنے اعتقاد و خصوص و تسلیم کا نام اسلام ہے، لہذا ایمان اور اسلام آپس میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتے اور عدم انکساک اور عدم تغایر کا نام اتحاد رکھا ہے، لہذا ہر مومن مسلم اور ہر مسلم مومن ہے جس لوگوں نے ایمان اور اسلام کے درمیان فرقی نہ کیا ہے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

لأن قول مخالفت الاعراب آتت الخ یہاں سے شارح کا مقصود تحقیق یہ بتانے پر ایک اعتراض کر رہا ہے کہ قرآن تو دونوں کے درمیان نسبت تسادی ثابت کر دیا جبکہ اس نسبت سے تو ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباہی معلوم ہو رہا ہے کہ اس آیت میں قبیلہ ہذا سے لے کر اسلام ثابت کیا گیا ہے اور ان سے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ شارح قلنا المراد سے جواب دے رہے ہیں کہ اگرچہ اسلام کے معنی ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے تحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرعاً جو اسلام معتبر ہے وہ ایمان کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا اور آیت میں ایمان کے بغیر کسی اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ ظاہراً متصادم ہو کر آئے ہیں لیکن بحال ان کے لئے اعتقاد باطنی اور تصدیق قلبی حاصل نہیں۔

لأن قبل قوله عليه السلام الخ

اس سے بھی شارح کا مقصود یہ ہے کہ اسلام اور ایمان کے درمیان تسادی کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ

حدیث جبرئیل میں ایمان کی تعمیر عقیدہ معبود سے کی گئی ہے اور اسلام کی تعمیر اہل معیت سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا ایک ہونا معلوم ہو رہا ہے لہذا دونوں کے درمیان نسبت چنانچہ معلوم ہو رہا ہے اور تم کہتے ہو کہ دونوں ایک ہے ۔

قلنا الصبر ان تصورات الحج یہاں سے شروع جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیقِ قلبی ہے اور حدیث سے تقابلاً پر استدلال درست نہیں کیونکہ یہاں اسلام کی حقیقت بیجا تصور نہیں کی کہ اس کی علامات اور اس کے ثمرات بتا، تصور ہیں ۔ فرمایا کہ وہ ایمان ہے اور ان لشہد ان لا الہ الا اللہ انفع یہ ایمان کے ثمرات ہیں اور ایمان کے علامات ہیں جیسے کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں یہی جواب دیا ہے جو کہ ایک تیسری روایت میں واضح طور پر فرمایا کہ ایمان کے لئے ستر سے چودہ شریک ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے لئے ستر سے چودہ اوپر ثمرات اور علامات ہیں ۔ جن سے ایمان پہچانا جاتا ہے لہذا اس سے نفس حقیقت بتا، تصور نہیں تو اس سے استدلال بھی درست نہیں ۔

﴿وَاِذَا جَاءَ مِنْ الْعُقَدِ الْمُتَصْلِقِ وَالْاِقْرَارِ صَحَّ لَهُ اَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِحَقِّقِ الْاِيْمَانَ عَنْهُ وَلَا يَنْهَى اَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی لِذٰلِكَ اَنْ كَانَ لَشَكِّ هُوَ كُفْرًا لَا مُحَالَةَ وَكَانَ لَشَكِّ دَهْبٍ وَاحَالَةَ الْاُمُورِ اِلَى مُشَبِّهَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ لَشَكِّ فِي الْعَقِدَةِ وَالْعَاقِلِ لَا لِيْ اِلَّا اَنْ وَحَالَهُ اَوْ لِحَبْرِكَ بَلْ كَرِهَ اَنْتَ اِلَّا لِمَنْ عَنِ تَرْكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْاَعْجَابُ بِحَالِهِ فَلَا اَوَّلِيَّ لِرُكْنِهِ لَمَّا اَنَّهُ يَرْوَهُمْ بِالشَّكِّ وَلِهَذَا قَالِ لَا يَبْهِي دَرَنَ اَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ لَا اِلَهَ بِكُنْ لَشَكِّ فَلَا مَعْنَى لَفْظِي الْعَجُوزُ كَيْفَ وَلَقَدْ ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ السُّلَفِ حَتَّى الصَّحَابَةُ وَالْمُتَابِعِينَ وَلَيْسَ هَذَا مِثْلَ قَوْلِكَ اَنَا شَاكٍ اِنْ شَاءَ اَنْتَ تَعَالٰی لِأَنَّ الشَّكَّ لَا يَسُ مِنْ اِلْعَالِ الْمَكْسِبَةِ وَلَا مِمَّا يَتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَنْهُ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْعَالِ وَلَا مِمَّا يَحْصُنُ بِهِ تَرْكِيَةِ النَّفْسِ وَالْاَعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مَتَى اِنْ شَاءَ اَنْتَ تَعَالٰی اَوْ ذَهَبَ بَعْضُ الْمُتَحَقِّقِينَ اِلَى اَنْ الْحَاصِلُ نَعْبُدُ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ الَّذِي بِهِ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ لَكِنْ التَّصَدِيقُ فِي نَفْسِهِ قَائِلٌ لِلشَّكِّ وَالضَّعْفِ وَحُصُونِ التَّصَدِيقِ التَّكَامُلُ لِمَنْحَى الْمَشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی اُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقٌّ لَهُمْ فِرَاحَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ رَاقِيٌ كَرِيمٌ اِنَّمَا هُوَ فِي مُشَبِّهَةِ اللّٰهِ اَلَمْ

ترجمہ: اور جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کیا معجز ہے کہ جس قیمتی طور پر ممکن ہوں اس سے ایمان کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہا مناسب نہیں ہے کہ جس انگہ و اندھ سوئیں ہوں۔ اس لئے کہ انگہ و اندھ کب تک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکات حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پھنسی سے رامت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا دوام داتا ہے۔ اس بناء پر مصنف نے لا یہی فرمایا لا یجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیسے ناجائز ہو سکتا ہے، جب کہ یہ بہت سے سلف کا حق ہے کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے اور یہ (اما ملومن ان شاء اللہ) کبڑا ہمارے قول ان شاء اللہ اللہ کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ شاب کسی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے ہے جس پر ائمہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ یکن اور خود پھنسی حاصل ہو بلکہ ہمارے قول ان شاء اللہ متنی ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوئی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے۔ اور مذہاب سے نہایت دلانے والی تصدیق کام کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "اولئک ہم المومنون حقا لهم زوجات عند ربهم وعضرة ووزقی مکرمہم" میں اشارہ کیا گیا ہے دومرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح: یہاں پر ایک مشہور مسئلے کا بیان ہے جس کو مسئلہ استثناء کہا جاتا ہے واضح رہے کہ اس مسئلے میں اختلاف اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان نہیں بلکہ آپس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ مسئلہ استثناء سے مراد یہ ہے کہ جب ایک انسان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل اور دل سے تصدیق کرتا ہو تو کیا اسے انما ملومن ان شاء اللہ کہا جاتا ہے یا غلط۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کہنا مکروہ ہے اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب ہے تاہم کراہت اور استحباب کی بات کس وقت ہے جب یہ کہہ شک کی بنیاد پر نہ

کہا جائے مگر کسی کو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں شک ہے اور اس نے اسے المؤمن ان شاء اللہ کہہ تو وہ ایمان سے نکل جائے۔ کیونکہ ایمان یقین کا نام ہے اور وہ اسے حاصل نہیں۔ شافع کے لئے انتخاب پر تین دلائل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اس شرع میں اس سے کہا جاسکتا ہے کہ اس میں الٰہی تعریف کا ترک ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا بھی لحاظ ہے، خاتمے کا حال کیا معلوم ہے، اس سے حصول رکت مقصود ہے، اس میں تعجب اور خود پسندی سے حفاظت ہے لہذا کہنا چاہئے۔

### فلاولئى حركة البيع

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ترک اولیٰ استنوال خلاف اولیٰ ہے چاہئے کہ تصدیق اور اقرار کی صورت میں وہ کہے انا مؤمن حلفاً میں حق اور سچی سوچوں ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ترک اس لئے اولیٰ ہے لہذا انہ ہو ہم الشك اس سے شک کا خطرہ ہے، لیکن ہے کہ سماع اور مبالغہ اس سے یہ فہم کرے کہ اس کو توحید میں شک ہے اور جہاں تہمت کا خطرہ ہو وہاں تہمت سے بچنے ہوئے احتیاط اور حفاظت کی راہ اختیار کرنا چاہئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء سے سقوط باطل ہو جاتے ہیں اور تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ کہا کرتے تھے نحن المؤمنون والمسلمون اور ان سے ان شاء اللہ کا کہنا بیعت نہیں بلکہ مہدئ بن عمر سے مروی ہے کہ ایک دفعہ اس نے ایک بکری گھر سے نکال کر وہ کسی کے ہاتھ سے ذبح کرنا چاہے تو توراہ سے ایک بندہ ملے اس سے پوچھنے لگے انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن ان شاء اللہ۔ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں ایسے بندے سے ذبح نہیں کرنا چاہتا جس کو ایمان میں شک ہو، پھر آگے آئیے اور بندہ اس سے پوچھا انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن حلفاً تو اس کے ہاتھ سے وہ بکری ذبح کر دی۔

ولهذا فان لا يسهى البيع شرعاً مماز چاہے جیسا کہ ایسا کہنا ناجائز اور حرام نہیں بلکہ بھریہ ہے کہ ایسا نہ کہے اور اس کو ناجائز اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ بڑے بڑے اکابر اور صحابہ کرام سے بھی اس نکتے کی استنحال موقوف ہے اس لیے باتیں سے لافتنی کہا اور لا بجز نہیں کہا۔

وليس هذا مثل قولك البيع شرعاً كما يهاون من تصوا صاحب كفاية اور صاحب حميد کی تردید ہے۔

ان دونوں دھرات کی رائی یہ ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا بالکل اسی طرح ہے جس طرح انا شائبہ ان شاء اللہ پر گرفتہ یعنی مکمل ہے تو ان بھی مکمل ہے، شمارنے سے تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کی بات ٹھیک نہیں یہ دونوں غلط ایک طرح نہیں اور یہ ایک دوسرے کے لئے عہد و پیمانہ بن نہیں سکتے۔ اس کے لئے کئی وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شائبہ کسی اور اختیار کی نہیں جبکہ ایمان کسی اور اختیار کی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ جو انی کا زوال جتنی ہے لہذا اس پر جہم کا تصور نہیں کیا جاسکتا جبکہ ایمان اور تصدیق پر ہمارا اور استقامت محمود ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جو انی چونکہ ایک عمل صالح نہیں لہذا یہ قائل فخر بھی نہیں کہ اس کی وجہ سے ایک جوان قہر کا کار ہو جائے جبکہ ایمان اور تصدیق عمل صالح ہے۔ اس کی وجہ سے انسان خود پسندی کا مظاہر ہو سکتا ہے، لہذا یہ دونوں غلط آپس میں تعلق نہیں کہ ایک کے محسوس ہونے پر دوسرے کے لئے استغفار کیا جاسکے۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ عارِ زائدہ معنی ان شاء اللہ تعالیٰ طرح ہے کیونکہ دونوں کسی اور اختیار کی ہیں دونوں پر ہمارا استقامت ممکن اور دونوں سے قہر میں پڑنا ممکن ہے۔ عارِ زائدہ معنی میں ان شاء اللہ کا کہنا چونکہ صحیح ہے لہذا انا مومن کے ساتھ جتنی ان شاء اللہ کہہ سکیں گے۔

ولعل بعض المحققین الخ یہاں سے شمار ان شاء اللہ کے مستجاب پر دوسری دلیل پیش کر رہے ہیں، بعض محققین کی رائی یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو فخر سے لالا ہے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن یہ تصدیق از خود شدت اور ضعف قبول کرنے والی چیز ہے کیونکہ نبیاء کا ایمان اور انہوں کا ایمان کیسے برابر ہو سکتا ہے، لہذا وہ تصدیق کامل ہر انسان کو نجات دے، داتا موت آئم رہے وہ یقیناً اللہ کی صفات میں ہے اور اس اعتبار سے انا مومن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انا مومن کامل ناچ ان شاء اللہ اور اس کے جواز پر کسی کو اعتراض کا حق حاصل نہیں، لہذا انا مومن ان شاء اللہ کہنا مستحب ہے۔

وَلَقَدْ لَقِيَ عَنْ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ أَنْ يَصْبَحُ أَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ

عَلَى أَنْ الْعَبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفَرِ وَالسَّعَادَةِ وَالْشَّقَاوَةِ بِالْخَاتَمَةِ مَعْنَى اَنَا مُؤْمِنٌ مِنَ السَّعِيدِ

مِنْ صَاتِ عَلَى الْإِيمَانِ إِنْ كَانَ طَوِيلَ عَمْرِهِ عَلَى الْكَفَرِ وَالْمَعْصِيَانِ وَالْكَافِرِ الشَّقِيّ مِنْ

مات علی الکفر بعوذ باللہ من ذلک وإن کان طول عمره علی التصدیق والطاعة علی ما اشر الہ بقوله تعالیٰ فی حق ابليس وکن من الکافرین وبقوله علی السلام السعد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه اشار الی ابطن ذلک بقوله والسعد قد بشقی بان یولد بعد الایمان بعوذ باللہ من ذلک والشقی قد یسعد بان یولد بعد الکفر والغیر یكون علی السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالیٰ لمان الاسعاد تکرین السعادة والاشقاء تکرین الشقاوة ولا یتغير علی الله ولا علی صفاته لما مر من ان التقدير لا یكون معللاً للحوادث والنقص انه لا خلاف فی ان معنی لانه ان ارید بالایمان والسعادة مجرد حصول المعنی فهو حاصل فی الحان وان ارید ما یعرض علیه النجدة والشرات فهو فی منية الله تعالیٰ لا یطع بحصوله فی الحال فمع قطع بان حصول ارادة الاول ومن لخص الی العشیة اراد الذللی۔

ترجمہ: اور جب بعض اشعرا سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور منسوب ہے کہ الشاہد من ان شاء الله کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان اور کفر اور سعادت و شقاوت میں جانے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو اگرچہ عمر کفر اور سمیت پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو اگرچہ عمر مجرورہ صدیق و طاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد و کما من الکافرین میں جو الجبر کے حق میں ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد السعد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه تو یاقین نے یہ کہہ کر اس کے ابطن کی طرف اشارہ کیا کہ سعید بھی شقی ہو جاتا ہے۔ ہاں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتہ ہو جائے اور شقی بعض دلوں سعید ہو جاتا ہے۔ ہاں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور ضمیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر نہ لاکر اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکرین سعادت اور اشقاء کے معنی تکرین شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پیسے گزار چکا ہے کہ تقدیم و عل حوادث نہیں ہو سکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان اور



صاحبت سے ٹھٹھ متنی یعنی تصدق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر وہ تصدق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرحب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

**تشریح:** یہاں اشتاء پر تیسری دلیل چلنی کی جاتی ہے جو کہ خواص کا لمبہ ہے، بعض اشعار سے متقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کے لئے ہے اگر حال ایمان حاصل ہے اور خاتمہ بالایمان سے بندہ محروم ہو جائے تو جہنمی ہے اور خاتمہ بالایمان چونکہ یقینی نہیں لہذا اس کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرتے ہوئے ان شاء اللہ کہہ سکتے ہیں بلکہ بجز ہے کہ کہا جائے اور پھر انہوں نے ایک آیت اور ایک حدیث سے اپنی رائی کا تائید حاصل کیا۔ باتن نے اس بات کی تردید کرنے ہوئے فرمایا **ان مسجد قد بنی علیہ والیہ** قد یسعد کہ کبھی سعید بد بخت بن جاتا ہے ایمان سے نکل کر مرتد ہو جاتا ہے اور کبھی بد بخت مشرک با ایمان ہو کر نیک بخت ہو جاتا ہے۔ **والشہر یحکون علی المساعدة النع** یہاں سے باتن کا قصور ایک اعتراض کا جواب رہا ہے کہ سعید کے بد بخت ہونے اور بد بخت کے نیک بخت ہونے سے اسناد اور اشتاء میں تغیر و تبدل لازم آجائے گا اور اسناد اور اشتاء اللہ تعالیٰ کے صفات تکوینیہ میں سے ہیں اور ہم پڑھ چکے ہیں کہ اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات ہر قسم کے تغیر و تبدل سے سزا ہیں۔ شارح نے جواب دیا کہ سعید اور تقی ہونا بعدہ کے لئے ثابت ہے لہذا اسناد اور اشتاء اس کے صفات بن گئے اور تغیر و تبدل بھی ان صفات انسانی میں آتا ہے اللہ کی صفت تو اسناد اور اشتاء ہیں اور وہ تکوینی صفات ہیں جو کہ ناقابل تغیر و تبدل ہیں۔

**والحق انہ لا یصلح النع شارح** مانا چاہئے ہیں ان شاء اللہ کہنے اور نہ کہنے کی بات فقہ ذراع النقص ہے نہ کہ ذراع حقیقی، اگر چاہیں میں سے ہر ایک دوسرے کی مطلب سمجھ لے تو نزاع ہی ختم ہو جائے اگر ایمان سے مراد اس کی حقیقت ہو جو کہ تصدیق ہے تو فی الحال ہی حاصل ہے لہذا ان شاء اللہ کہنا مناسب ہوگا اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جو کہ آخرت میں سبب نجات بنے اور خاتمہ بالایمان نصیب ہو تو وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، لہذا اس کے حصول کا امید رکھتے ہوئے ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے لہذا جس نے فی الحال حاصل شدہ ایمان مراد لیا تو انہوں نے ان شاء اللہ کہنے سے انکار کیا اور جس نے انجام اور عاقبت پر نظر

رکھا تو انہوں نے فرمایا کہ انا مومن ان شاء اللہ کہا مجھ سے لہذا فریقین کے درمیان نزاع عقی ہے حقیقی  
نکتہ۔

﴿وَلَقَدْ ارسلنا الرسل جميع رسولاً على نطق من الرسل انزلهم من الرسل انزلهم من الرسل﴾  
و بین ذوی الکتاب من تعلیقہ تہذیب بہ عجلہم فیما قصرت عنہ غفرلہم من مصالح  
الدنیا والاخرۃ وقد عرفت معنی الرسول والنسی فی صدر الکتاب، حکمت ای مصلحت  
وعاقبت صحیفہ فی ہذا اشارۃ الی ان الارسل واجب لامعنی الوجوب علی اللہ بن  
بمعنی ان قضیۃ الحکمہ نفذتہ لما فیہ من الحکم والمصالح ولبس بممتنع کما  
زعمت لسمیۃ والبرامۃ ولا یحکم بسوئی طرفہ کما ذهب الیہ بعض المتکلمین ثم  
اشار الی وقوع الارسل والخلدہ وظوف ثبوتہ و تعین بعض من ثبتت رسالتہ فقال رقد  
ارسل اللہ تعالیٰ رسلاً من البشر الی البشر مبشرین لاهل الایمان والنذیر لاهل الجنت  
والنار و مندوبین لاهل الکفر والعصیان بالنار والعدب فان ذلک معالطریق للعقل  
الیہ وان کان لہا نظار دقیقۃ لا یحکم الی لواجب بعد واحد وضمین للناس ما یحتجون الیہ  
من امور الدنیا والآخرۃ لانه تعالیٰ خلق الجنة والنار واعد لہما الثواب والعقاب وفضل  
احوالہما وطریق الوصول الی الاول والاحتراز عن الثانی بما لا یستغل بہ العقل وکذا  
خلق الاجسام الناطقۃ والصارۃ ولم یجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتہما وکذا  
جعل للقلوب ما فیہا من مکات لا طریق الی الجزم باحد حجتہا ومتی ما فی واجبات  
او منسحات لا تظہر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث کامل وبحث لواعقل الانسان بہ  
لنعقل اکثر مصلحتہ لکان من فضل اللہ ورحمتہ ارسل الرسل لہان ذلک کما قال اللہ  
تعالیٰ وما ارسلنا الا رحمۃ للعالمین ﴿

ترجمہ: اور رحمت یعنی صحت اور بہتر انجام ہے رسولوں کے بھیجے میں رسل رسول پر وزن نعل  
کی نفع ہے، رسالت سے حقیقت ہے اور رسالت کے خلق اللہ اور اس کی ذوق اہل خلق کے  
درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہوتا ہے، تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کی تار پارس کا ذرا فرقہ سے دنیا

اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے اور ایک سے عقلیں قاصر ہیں اور آفاقی کتاب میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال دس واجب ہے لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں بلکہ ایسا معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور منفعہ نہیں ہے جیسا کہ سمجھ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہو جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے ہر مصلحت نے ارسال کے وقوع اور اس کے قائم رہنے اور طریق ثبوت اور بعض ان معضلات کے تعین کی جانب اشارہ کیا ہے جن کی رسالت ثابت ہے۔ چنانچہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے دسویں بیچے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور قیام کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرنے کے لئے، اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہو گا تو نظر دقتی سے ہو گا جو انکا دعویٰ کو بھروسہ ہے۔ اور لوگوں سے دو بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسا باتیں جن کی انہیں ضرورت تھی اور رسول تک رسائی اور عبادی سے احتراز کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فطری عقل اور ضرر و مسائل اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقلی اور حواس کو کافی نہیں بلکہ مادی طرح بعض ایسے تقیاد رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دلوں پہلوؤں میں سے کسی فیک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا مستحب ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح اگر انسان دس میں ایک جائے تو اس کے اکثر کام کا جھٹکا ہو کر رہ جائیں۔ رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہان والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بھیجا ہے۔

تفسیر: یہاں سے مسئلہ ثبوت اور رسالت شروع ہو رہا ہے۔ یہ مسئلہ اگرچہ تمام اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان خلق علیہ ہے لیکن بعض فرقہ باطلہ جیسا کہ سمجھ اور براہمہ رسالت سے منکر ہیں لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے اس مسئلے کی تفصیل بیان فرمائی۔

نہوی، اعتبار سے رسول کے معنی کا حمد اور بیجا مبر کے آتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں جو اسی معنی کا

نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبرانہ پہنچانے کے لئے منتخب فرمایا ہو۔ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک سفارت کا نام ہے جس کے ذریعے اہل نبرہ و عقل کو الٰہی باتوں پر متنبہ کیا جاتا ہے جہاں تک ان کی عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

بولی کہ کر عقل تشریح کی جا رہی ہے کہ رسولِ غور کا وزن ہے جو کہ مغفوں کے معنی کے لئے مستعمل ہے۔ تخریف کرتے ہوئے فرمایا وہی سفر ذی العبد بین اللہ و بین ذوی الانبیاء مر حلیفہ اس میں بین ذریٰ انزالاب کہ قرآن کو لوگوں کی تردید سے روکا ہے جو اس بات کے توکل ہیں کہ حیوانات کے ہر نوع کے لئے پیغمبر بھیجا گیا ہے۔ اُن کو استدلال اس آیت سے ہے وان من املہ الا عملہا نلہمو، ولکل قوم ہد۔ یہ انجہنی درجے کی غلو بات ہے اس سے تو کئے اور غزیر کا نبوت کی صحت سے متصف ہونا لازم آتا ہے بلکہ آیت کے اندر امر البشیر و نہی النہی اس سے استدلال غلط ہے۔ النہی لہم والحقوا اہل عمار شعر بنی رحمہ اللہ نصیحت ہیں کہ یہ عقیدہ کفر ہے۔

وہی ارسال افرس حکمتہ الخ فرماتے ہیں کہ انجیر، پیچھے میں بندوں کے بہت سارے فوائد ہیں بہت ساری نعمتیں ہیں جن کا حصول پیغمبر کے بغیر ممکن نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام بھیجے۔

وہی علیہ السلام و الخ ارسال اس کے متعلق شارح نے چار مذاہب بیان کئے ہیں۔ (۱) یہ مذہب معتزلہ کا ہے۔ کہتے ہیں کہ رسالہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کیونکہ اصل للعہد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

(۲) ارسال رسل منقطع ہے یہ سمیع اور براہمہ کا مذہب ہے۔ (۳) ارسال رسل ملغوبہ ہے اور اس کا وقوع کھل فصل خداوندی در احسان الٰہی ہے۔ یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ (۴) رسالہ رسل واجب تو ہے مگر اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور ضروری ہے کیونکہ تعقل نے حکمت یہی ہے۔ یہ ماتریدہ کا مذہب ہے۔ واضح ہے کہ شارح درمذہب یہاں پر ماتریدہ کے مسلک کے مطابق بحث کر رہے ہیں۔ اس لئے فرمایا کہ اس میں حکمت اور مصلحت ہے۔ سمیع اور براہمہ کے لئے دلائل امتناع یہ ہیں۔

مکمل دلیل: رسول اللہ تعالیٰ کے کہنے پر موقوف ہے اور اس بات کے یقین کرنے کا کوئی ہتھیار یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ مذہب کا کلام ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کسی غشی کا کلام ہو۔ اس سے اہل جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرمائے لوگوں پر واضح کر دے کہ یہ مذہب کلام ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو فرشتہ بھیجا جاتا ہے اگر جسم ہے تو حاضرین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اسے دیکھ سکے حالانکہ بات ایسی نہیں اور اگر اس کے لئے کوئی جسم نہ ہو جس کے ذریعے سے دکھائی دے تو اس کا دیکھا محض ہے اور دیکھے بغیر اندکس مرع یقین کر سکتے ہیں کہ یہ فرشتہ وہی کی آواز ہے کسی اور کی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو متکلف کر کے لوگوں سے پوشیدہ رکھیں۔

وَسَلَامٌ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ الْمُسَوِّمَاتِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿۵۰۴﴾ انہوں نے اسے انسانوں کی طرف بھیجے۔ بھابھ اطفال یہ ہے کہ انبیاء و انسانوں اور جنات دونوں کی طرف پہنچتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ انسانوں کا ذکر مطلقاً اور بحیثیت ہے ورنہ انسان اور جنات دونوں انبیاء کرام کی محنت کا یہاں ہے تاہم یہ ضروری ہے کہ انبیاء کرام انسان ہیجے گئے ہیں جنات میں سے کوئی نبی نہ کر عاتہ الخلق کی طرف نہیں بھیجا گیا کہ قرآن پا کر انسانوں اور جنات میں محنت کرے۔ اسی طرح انبیاء کرام ہمیشہ مرد ہیجے ہیں کسی عورت کو نبی بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے۔ جہاں نہیں قرآن کریم میں فرشتوں کو رسول کہا گیا ہے مثلاً لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿۵۰۵﴾ بِمَا لِلَّهِ بِصَافِيٍّ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ۔ تو یہاں پر رسول سے مراد یہ ہے کہ اس کو نبی کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہے عام لوگوں کے لئے نہیں۔

مشرکین و منافقین الخ ان میں انبیاء کرام کی صفات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ بشر بھی ہوتے ہیں اور نہ بر بھی۔ اہمیت صفت بشر مقدم کی تاکہ لوگوں کو غرضی حاصل ہو۔ قرآن کریم میں صفت بشر مقدم ہے۔

ما يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنَ الْغَدَاةِ وَالْآخِرَةِ الخ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر نبی امت کے لئے دنیا اور آخرت کی بھلائی اور غیر خدائی کا سونپ سے کر دیا نہیں آتا ہے چونکہ دنیا عارضی ہے لہذا نبی کا مقصود دگر آخرت ہوا کرتا ہے ساتھ ساتھ دنیا میں نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ نبی امت کو دین اور دنیا کی ضروری چیزیں دے کر نقصان و اشیاء سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے۔ کریمانی دنیا میں نہ تا قویہ ہنم کر طرح امت کے سامنے آتیں۔ اس لئے انبیاء کی بعثت اللہ تعالیٰ کے لئے ایک رحمت الہی ہے جیسا کہ قرآن کریم میں حضور ﷺ کو دونوں جہانوں کا رحمت کہا گیا ہے۔ وَهَذَا سُلْطَانُ لَا رَيْبَ لِّلْمُتَلَمِّينَ۔ تو تمہیک اسی مراد ہر نبی الہی رحمت کے لئے رحمت ہے۔

﴿وَأَيُّهُمْ أَى الْإِسَاءِ بِالْمَعْجَزَاتِ النَّالِغَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمِيعَ مَعْجَزَةٍ هِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَالِيًا يَدَّ مَدْعَى النُّوْطِ عِنْدَ مُعَدِّ الْمُسْكِرِينَ عَالِيًا وَجْهَ يَعْجَزِ الْمُسْكِرِينَ عَنِ الْإِتْيَانِ بِحُكْمِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ لَا التَّالِيَةُ بِالْمَعْجَزَةِ لَمَا وَجِبَ لِمَوْلَى لَوْنُهُ وَتَمَّا بَيَّنَّ الصَّادِقُ فِي ذَهْوِي الرِّسَالَةِ مِنَ الْكَذَابِ وَعِدَّ ظُهُورَ الْمَعْجَزَةِ بِحَصْلِ الْجَزْمِ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقٍ جَرَى الْعَادَةُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِبَ ظُهُورِ الْمَعْجَزَةِ وَإِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُحْتَكَاً فِي نَفْسِهِ وَذَلِكَ كَمَا ذَهَبَ أَحَدُ مُحَضَّرِينَ جَمَاعَةِ إِلَهٍ رَسُولٍ هَذَا التَّحْلِيلُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالِ لِلْمُسْلِمَاتِ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقَاتُ فَنُخَالِفُ عَادَتَكُمْ وَقَمَّ مِنْ مِثْلِكَ فَلَاحَ مَرَاتٍ لِلْمَعْلُومِ بِحَصْلِ لِسَجْمَاعَةِ عَدَمِ ضَرُورِيِّ عَادِي بِصِدْقِهِ فِي مُقَابَلَةِ وَإِنْ كُنَّا الْكَذِبَ مُحْتَكَاً فِي نَفْسِهِ فَإِنَّ الْإِمْكَانَ اللَّذَيْنِ بِمَعْنَى التَّجْوِيزِ الْعَقْلِيِّ لَا يَتَأَلَّى فِي حَصُولِ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا لَمَّا بَانَ جَبَلٌ أَحَدٌ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ امْتِكَانِهِ فِي نَفْسِهِ فَكَذَلِكَ طَوْنًا بِحَصْلِ الْعِلْمِ بِصِدْقِهِ بِمُوجِبِ الْعَادَةِ لِأَنَّهُ أَحَدُ طَرِيقِ الْعِلْمِ كَالْحَسِّ وَلَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ امْتِكَانُ كَوْنِ الْمَعْجَزَةِ مِنْ عِزِّ اللَّهِ تَعَالَى وَكَوْنِهَا لَا لِعَرْضِ التَّصَدِّيقِ أَوْ كَوْنِهَا لِعَصْدِيقِ الْكَذَابِ إِلَى طَرَفٍ ذَلِكَ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ بِحَوْلِيَّةِ الْبَارِ امْتِكَانُ عَدَمِ الْحُرَارَةِ لِلْبَارِ بِمَعْنَى إِلَهٍ لَوْ لَقَرَّ عَنَمَهَا لَمْ يَلْزَمِ مِنْهُ مَحَالٌ﴾

ترجمہ: اور خارجی عادت، مجبورات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ مجبورات مجرہ کی جمع ہے اور مجرہ ایسا امر ہے جو مدئی نبوت کے ہاتھ پر مگرین کو تھکائی اور ختم کرنے کے وقت ایسے انداز پر ظاہر ہو جو مگر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر مجرہ کے ذریعے تائید نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعوت رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا اور مجرہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے، باین طور کہ اللہ تعالیٰ مجرہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم عینہ فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ ہم نہ پیدا کرنا بھی فی نفس ممکن ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک غصصی بھرے گچ میں دھوئی کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا رسول ہے، بحر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں چاہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف

اپنی جگہ سے نہیں سرجھکے اور بیجا دشمن اور بے اثر سے تو جمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری مادی حاصل ہو جائے گا۔ اُمّہ فی غلبہ اس کا کاذب ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ امکان ذاتی، بعضی جوہر عقلی علم قطعی حاصل ہونے کے معنی نہیں ہے جیسے کہ ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ اُمّہ پہاڑ سونگھیں بن گیا ہے۔ باوجود اسکے کہ غلبہ ممکن ہونے کے۔ تو یہی طرح یہاں بھی ہمتھائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عواص کی طرح، عادت بھی علم کا ذریعہ ہے اور اس (علم کے حصول) میں مجرہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے یا تعذیب کے علاوہ کسی اور فرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تعذیب کے لئے ہونے وغیرہ وغیرہ علامات کا امکان معترض نہیں ہوگا جس طرح ہمگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان معترض نہیں ہے، ہاں معنی کہ اگر اسکا گرم ہونا فرض نہ کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: یہاں سے وہ طریقہ بتائے جا رہے ہیں جن کے ذریعے انبیاء کرام کی نبوت و رسالت کی تائید حاصل ہو رہی ہے۔ لہذا ایک تعلیم ہے اور دوسرا تاکید ہے، جس سے تائید حاصل ہو آئے مجرہ کہا جاتا ہے جس کو مجرہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام لوگ اس طرح کام کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ (۱) اگر ایک خلاف عادت کام کسی نبی کے ہاتھ پر نبوت کے بعد ظاہر ہو جائے تو اسے مجرہ کہا جاتا ہے۔

(۲) اور اس: اگر نبی کے ہاتھ پر نبوت ملنے سے پہلے پہلے کوئی خرق، عادت کام صادر ہو جائے تو اسے اور اس کہتے ہیں۔

(۳) کرامت: اگر کسی صالح اور دینی اللہ کے ہاتھ پر خرق عادت کام صادر ہو جائے تو وہ کرامت ہے۔ مجرہ اور کرامت کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ مجرہ نبی اور کرامت ولی سے صادر ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ نبی کو مجرہ کا اختیار دیا جاتا ہے جب چاہے تو ظاہر کر دے جبکہ کرامت کا اختیار ولی کے ہاتھ میں نہیں بلکہ براہ وقت ولی کو کرامت کا علم بھی نہیں ہوتا۔

(۴) محنت: اگر عام سوسم کے ہاتھ سے کوئی خلاف عادت کام صادر ہو جائے جس کا ولی اور خاص ہوتا عقلی ہو تو اس کو محنت کہتے ہیں۔

(۵) استدراج: اگر کسی کا نریا فاسق کے ہاتھ پر اس کی مرض کے مطابق کوئی خلاف عادت کام صادر

ہو جائے تو اسے استدراج کہا جاتا ہے۔

(۶) اہانت: مگر اس کی مرض کے خلاف صادر ہو تو اسے اہانت کہتے ہیں جس طرح سیلہ کذاب نے

ایک مظلوم انسان کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ اس کی آنکھ ٹھیک ہو جائے تو اس کی دوسری آنکھ بھی خراب ہو گئی۔

(۷) عمر: یہ بھی فاسق کے ہاتھوں ایک خلاف عادت کام ہوتا ہے اس کی تحقیق آ رہی ہے۔ جو بڑے نبی

سے خوارق عادت کام اس لئے ظاہر نہیں ہوتا کہ لوگ دھوکے میں نہ پڑے اور لوگوں پر سچے اور ہوسنے نبی

کے درمیان التفاس اور اختلاف نہ آئے۔

انبیاء کرام کے ہاتھوں یہ خلاف عادت کام اس لئے اللہ کی طرف سے ظاہر کئے جاتے ہیں کہ اس سے

دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ہو سکی حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں یہ نشانیوں ظاہر ہو گئیں وہ حق اور سچ

رسول ہیں کیونکہ اس طرح کے امور کا کسی بشر سے ظاہر ہونا ممکن ہے۔ عادت ٹھیک اس بات پر جامی ہے کہ

مغرہ کے بعد لوگوں کے دلوں میں دی ہوت کی سچائی کا یقین پیدا کر دیتے ہیں۔ اگرچہ ہم کا نہ پیدا کرنا بھی

ممکن ہے لیکن عموماً اللہ کی عادت ہارنا ہے کہ پیدا کرتے ہیں ولا یسلط علی ذلک شیخ یہاں سے عادت

مقصود ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس خلاف عادت کام سے مقصود تنبیہ کی تصدیق نہ ہو بلکہ یہ تنبیہ کے دعووں کا

نتیجہ ہو۔ یا اس سے غلطی کا امتحان مقصود ہو لیکن ان تمام احتمالات کے باوجود اس خلاف عادت کام سے نبی

کی تائید حاصل ہو جاتی ہے جس طرح آگ کا گرم نہ ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود آگ کے گرم ہونے

کے علم قطعی کے لئے کوئی نقصان وہ نہیں، ہر ایک جانتا ہے کہ آگ گرم ہے۔ بالکل اس طرح یہ تمام احتمالات

ممکن ہیں لیکن اس امکان ذاتی کے باوجود خلاف عادت کام سے تنبیہ کی سچائی کا علم یقینی اور قطعی ہے لہذا

مغرہ سے مقصود نبی کا تائید ہوا کرتا ہے اور اس تائید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کو اس بات کا یقین

حاصل ہو جائے کہ یہ نبی حق اور سچ تعلیمات لے کر آیا ہے اور ان تعلیمات میں ان کی دنیا و آخرت کی کامیابی

مضمون ہے۔

﴿وَأُولَ الْأَنْبَاءِ آدَمُ وَ نُوحٌ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَّا نِسْوَةٌ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾

فہا الكتاب العدل علی! انه قد أمر و نهي مع القطع بانہ لم یکن فی زمنہ نسی اخر فہو



بالرحمی لا غیر و کذا السنة والاجماع فللککار نبوته علی ما نقلنا عن الرضی یكون کفراً  
واما نبوة محمد علیه السلام فلان ادعی النبوة واشهر المعجزة واما دعوی النبوة فقد  
علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهین احدهما انه اظهر کلام الله تعالی وتحدی به  
السلطان مع کمال بلاغتهم لمعجزوا عن معارضة بالقصر سرورته مع لهانکهم علی ذالک  
حتی اخطروا بسببهم و اخر ضوا عن المعارضه بالحروف الی المعارضه بالسبوف ولم  
یتقل عن احد منهم مع کوفر القواهی الايمان بشی ما یدانیه فذلک قطعاً علی انه  
من عند الله تعالی و علم به صدق دعوی النبی علیه السلام علیما عادياً لا یفقد فيه شی  
من احتمالات العقلیه علی ما هو شان سائر العلوم العادیه ولانها انه نقل عنه من الامور  
الخارقة للعاده ما یبلغ القدر المشترك منه اعنی ظهور المعجزة حدثت لکثره وان كانت  
لخاصیها واحاداً کشفاهه علی وجود حاتم و هی مذکور علی کتب النبی۔

ترجمہ: اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں، بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب  
اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو اسرار نبی کیا گیا اس بات کا یقین  
ہوتے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی نبی نہ تھا تو پھر یہ (اسرائیلی) وحی کے ذریعہ کیا ہی طرح  
سلط اور اجازت سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منظور ہے کفر ہوگا  
راہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر  
فرمایا۔ بہر حال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تو اس سے معلوم ہوا ہے اور بہر حال معجزہ ظاہر فرمانا تو وہ جب  
سے (ثابت ہے) ایک تو یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا شش پیش کرنے کا  
تمام بخلاہ کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود پہنچ کیا۔ تو وہ لوگ اپنے مرہٹے کے باوجود اس کی ایک  
چھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا صاف شدہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انہوں نے اپنی  
جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور زبان اور اعجاز سے مقابلہ کرنے کی بجائے تگوار سے لڑنے پر آمادہ  
ہو گئے اور ہر پیر و صاحب سب جو ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا مقبول نہیں جو  
اس کا تمناش ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ

اسلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا جس میں کوئی بھی اقبال عقلی مستخرج نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا بھی حال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ سے اتنی خادق عادت امور معقول ہیں جن کا قدر مشترک یعنی عمود وجود صراحتاً کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیل جزییات اخبراً آحاد ہیں جیسے کہ بھی مرمیہ اللہ تعالیٰ عنہ کی شجاعت اور حاکم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح: یہاں سے ماہن سب سے پہلے آنے والے نبی اور سب سے آخر میں آنے والے نبی کا تذکرہ کر رہے ہیں لہذا درمیان درمیان میں سب باطل ہو گئے۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ آدم علیہ السلام کو آدم بنی کہتے ہیں لہذا اصل میں ادم اللہ آپ کے جس کی مٹی پر سے سجائے ہوئے سے لیا گیا ہے۔ نقوی عثمانی میں مطلقاً صحاب کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور محمد علیہ السلام کی ولادت کے درمیان کا وقت ۶۱۵۵ سال ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کے لئے ثمن الاکل ہیں۔ قرآن، حدیث اور

ایضاح۔ (۱) فرمان باری تعالیٰ ہے بآدم: اسکن انت وزوجک الجنة الخ

(۲) حدیث میں وارد ہے عن یوسف بن یزید قال سئل عن قول اللہ ای الایہاء کان اول لیل آدم قلت یا

رسول اللہ وہی کان قال نعم نہی مکلم ای منزل علیہ الصحف وعن ابی امامہ ان رجلاً قال یا

رسول اللہ الہی کان آدم لیل نعم رواہ البخاری وابن حبان۔

(۳) تیسری دلیل: بخاری ہے ال سنت کا ایضاح ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں، لہذا حضرت

آدم کی نبوت سے انکار کر رہے۔ جہاں حضرت نوح علیہ السلام و اول نبی کہا گیا ہے تو یہ اس اعتبار سے کہ

آدم کی پوری اولاد طوفان میں ہلاک ہو کر دوبارہ آبادی حضرت نوح سے ہوئی۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس

کو اول نبی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ کفر کی طرف پیچھے ہوئے یہ سب سے پہلے نبی ہیں۔ بعض لوگوں کی

طرف سے یہ افواہ پھیل گیا کہ ہے کہ وہی نبوت کا علامہ اس لئے نہیں کہ موسیٰ کو اور حضرت مریم کو بھی

وہی کی گئی ہے و لوحیہ الہی ام موسیٰ الخ لہذا اتفاقاً اگر طے نبوت ہے تو پھر ان دونوں کو بھی نبی ہونا

چاہئے حالانکہ ان کے مرمیہ نبوت پر است کی ایضاح ہے۔ جواب یہ ہے کہ معنی وہی علامہ نبوت نہیں بلکہ وہ

وہی جو درین کو پہنچنے کے لئے کیا گیا ہو یا وہی سے مراد وہ ہے جو کہ حالت بیداری میں ہو اور حضرت مریم اور

ام سوئی کی وحی یہاں کی حالت میں نہیں بلکہ یا تو پھر الہام یا اللہ وحی یا خوبش کی مٹی تھی۔

وہاں نبوت محمد الیہ السلام کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے دینی نبوت کے کے معجزہ ظاہر فرمایا لہذا جو ایسا کرے وہ نبی ہی ہوتا ہے۔ آپ نے نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ظاہر کیا یہ معجزی ہے اور کبریٰ معذوفہ ہے کمال من ادعی النبوة واطهر المعجزۃ لہو لہی تو نتیجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نبی ہیں۔ معجزی کے دو جز ہیں انہما نبوت اور انہما معجزہ پہلے جز کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تو از سبہ ثابت ہے لہذا اس سے تو انکار کی گنجائش ہی نہیں۔ دوسرا جز انہما معجزہ ہے اس کو دو طریقوں سے ثابت کر رہے ہیں۔ اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان نصحاء اور بلاء کی کڑواہی دئی جن کو اپنی نصاحت اور بلاغت پر نازل تھا اور ان کو دھت متاقلہ دیا گیا کہ اس طرح کی ایک صورت لا کر دکھاؤ یا جو کثرت جس کے وہ معارضہ کے بجائے کلام سے متاقلہ کرنے پر از آئے لیکن کثرت اسباب، نصاحت اور بلاغت کے وجود اس کے مساوی لانا تو درکنار ایسا بھی نہ لائے جو اس کتاب کے کچھ نہ کچھ قریب ہو۔ اور انہما معجزہ کا دوسرا طریقہ آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت امور ہیں جن کا قدر مشترک یہ تو از نیک یہو نبیا ہوا ہے اگرچہ وہ جزئی واقعات خبرہ اسد کے درجے میں ہے اس تو از قدر معنوی کہا جاتا ہے جیسے کہ حضرت علیؑ کی شجاعت اور عطاءؑ کی سخاوت بطریق قدر مشترک تو از سبہ ثابت ہے لہذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ آخر الانبیاء ہیں ان کی نبوت ثابت ہے حق اور سچ ہے۔

وہو ولد مستدل لرباب البصائر علی نبوتہ اوجہین، احدہما ما لو امر من احوالہ قبل النبوة و حال الدعوة و بعد تمامہا و اخلاصہ العظيمة و احکامہ الحکمة و الدامہ حبت تحجیم الابطال و وثوقہ بعصمة اللہ فی جمیع الاحوال و لہذا علی حانہ لدی الاحوال۔ بحث ثم بعد اعناء مع صلبة هذا و لهم و حرمهم علی الطعن فیہ معصنا و لا الی الفتح فیہ سبب لان العقل یحرم باعتناج اجتماع هذه الامور فی غیر الانبیاء وان یجمع اللہ لدائی هذه الکلمات فی حق من یعلم الہ یغتری علیہ ثم یبہم ثلثا و عشرين سنة ثم ینظر دینہ علی سائر الانبیاء و ینبہہ علی اعدائہ و یحیی الایارہ بعد مولدہ لدی یوم النقیمة و لانیہما الہ ادعی ذالک الامر العظیم بین اشرہ قوم لا کتاب لہم و لا حکمة معہم و ہیں

لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكملهم  
من الناس لى الفضائل العلمية ويزيدوهم بالامعان والعمل الصالح واظهر الله دينه على  
الدين كله كما وعدوه ولا معنى النبوة والرسالة صوباً ذالك

ترجمہ: اور اصحاب ہدایت آپ کی نبوت پر وہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ  
احوال ہیں جو تو اسے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس  
کے عمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم خلاق و زمینی برکت احکام اور آپ کا ایسے موقع میں  
آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر چمپے ہوتے ہیں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی  
صحت و مخالفت پر آپ کا اجماع اور حضرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا یہ  
سب اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید لعنات ہونے اور آپ کو مفعول کرنے کی  
شدید حزم رکھنے کے وجود نہ ہونے کی کاموقع ملے اور آپ کی عیب گیری کی کوئی راستہ نہ ہو سب  
و غیر آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت  
موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں  
جمع فرمادیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرے) اس پر  
جھوٹ و عداوت ہے۔ پھر ان کو تین سال تک مہلت دے پھر اس کے دین کو سارے دین پر  
غالب کر دے۔ اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس  
کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی  
رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی نہ ان کے پاس غور و انش  
وران کے سامنے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور انہیں احکام و شرائع کی تعلیم دی اور مکاترم اخلاق کی  
تحلیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو عقلی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا اور ان کو ایمان اور عمل صالح  
سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دیا جس طرح اس کا وعدہ  
فرمایا تھا اور جنت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی متعقد نہیں۔

تشریح: آپ ﷺ کی نبوت پر ایک طرح کا استدلال گزر گیا اب شارح فرماتے ہیں کہ بعض منکرانہ

نے ایک اور طرح کا استدلال بھی کیا ہے وہ یہ کہ آپ ﷺ کے اندر تمام کمالات موجود ہیں جو کہ حد تو نہ تک پہنچ سکے ہیں۔ آپ ﷺ کی نسبت سے پہلے کے حالات دیکھ لے جائیں تو کفار مکہ سب آپ ﷺ کو "اصداق الامین" کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ آپ کے اخلاق عالیہ، بہت پرستی سے اہتمام بہ حالت دعوت میں پیش آ رہے مسائل اور تکالیف اور آپ کی ہر دھند میں بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ حق اور سچ نبی ہیں۔ غلامہ کلام یہ کہ آپ کے بلند و بالا اخلاقی اور عظیم شخصیت کی وجہ سے کفار مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر اہل ایمان کی جگہ نہیں ملتی جب یہ حال ہے تو حقا یہ محال ہے کہ اتنے عظیم کمالات و خیر کے علاوہ کسی اور کی ذات میں جمع ہو جائیں۔ ہجر ۳ سال کے اندر اندر دین کی تعمیل اور ایمان باطلہ پر اس دین حق کا غلبہ اور قیامت تک اس دین کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صفات ایک نبی کے لئے ہو سکتے ہیں کسی اور کے لئے بالکل نہیں۔

وَقَالُوا هَذَا إِلَهُ اللَّهِ وَإِلَهُ الْمَرْءِ الْمُحَرَّمِ يُرِيدُ النَّارَ وَالدُّمْلُقُوتَ أُولَئِكَ جَعَلَهُمْ آيَاتٍ لِلْعَامِلِينَ

اور یہاں بھی اللہ تعالیٰ نے ایک اور ایسا معاملہ بیان کیا ہے۔ کہ ایک شخص نے اپنے رب کو چھو کر دیکھا تو اسے پتہ چلا کہ وہ کون سا خدا ہے۔ اور اباب صحابی میں سے پہلا استدلال نام مرفی رحمہ اللہ کو منسوب ہے اور یہ دوسرا استدلال امام راوی رحمہ اللہ کو منسوب ہے۔ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ ذات کے اعتبار سے کامل ہے اور دوسری دلیل کا خلاصہ یہ کہ دوسروں کو کامل بنا کر دنیا سے چلے گئے اور اچھے لوگوں کو کامل اور حق تعالیٰ بنا کر دنیا سے چلے گئے جو سب سے سادہ اور غیر تعلیم یافتہ لوگ تھے۔

﴿وَأَذِنتُ لَكُمْ فِي دِينِكُمْ وَالْأَسَاسِ وَالْأَسَاسُ ثَلَاثٌ اللَّهُ الْمَوْلَى وَرَسُولُهُ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلُ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَكُلٌّ مِنْهُمْ خَلِيفَةٌ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

ترجمہ: اور جب آپ کا بی بیوت ثابت ہو گیا اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ لفظ کا کلام اس بات کی دلائل کے ساتھ کہ آپ ﷺ خاتم النبیین ہیں۔ تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ تو فری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل

عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض خاندانی کہتے ہیں۔ وہیں اگر کہا جائے کہ حدیث میں بیسی طے اسلام کا نزول آیا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ صحیح ہے۔ اجماع کریں گے تو نیکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے تو نہ ان کے پاس وہی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے، پھر آج یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے ان کی امت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کریں گے، اس لئے وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت مولیٰ ہوگی۔

تقریباً بات یہ چل رہی تھی کہ سب سے پہلے وغیرہ حضرت آدم اور سب سے آخری وغیرہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ لہذا ایک تو آپ کی نبوت ثابت ہو چکی دوسری بات یہ کہ آپ پر نبوت کا رد وائزہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بند کیا گیا۔ آپ کا آخری نبی ہونا قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن پاک کے اللہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما کان محمد ابداً احداً من دھانکم ولكن رسول اللہ وخالق الدین، حدیث میں وارد ہے۔ انا خاتم النبیین لا نبی بعدی، امت اس بات پر اجماع ہے کہ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور امت کے اندر یہ بات شتمل ہے چلی آ رہی ہے کہ جب بھی کسی نے فتنہ نبوت سے انکار کیا تو علماء امت نے اسی کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا ہے۔

فان قبل قد ورد فی الحدیث النبی علیہ السلام سے خارج کیا۔ اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ فرما رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا مگر آپ ﷺ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ کا نزول ایک نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ حضور ﷺ کے خلیفہ اور نائب ہونے کی حیثیت سے ہوگا وہ دنیا کے اندر آکر آپ ﷺ کے دین پر چلیں گے تاہم اپنی ذات کے اعتبار سے وہ نبی ہوں گے لیکن اپنا دین نہیں چلائیں گے۔ اس کی مثال یوں کیجئے کہ اگر مسو بہ کا وزیر اعلیٰ مسو بہ محبوب میں چل جائے تو وہاں پر مسو بہ کا وزیر اعلیٰ وزیر اعلیٰ ہی ہوں گے لیکن اگر ان کی نہیں ہے کی تاہم نظم نہ چلے سے یہ مطلب نہیں کیا جاسکتا کہ اسے ہے اس صوبے سے معزول کیا گیا ہے۔ آپ پر اللہ کی طرف سے نئے احکامات نہیں آئیں گے، آپ کا نزول دمشق میں جامع مسجد کے ہونے مبارک ہے، وقت عصر میں ہوگا، یہاں پر صوبہ کتب لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ امام ہوں گے لیکن مسلم اور

دیگر کتب حدیث کی روایات سے محصور ہو رہے ہیں کہ مہدی علیہ السلام امامت کرائیں گے۔ اور یہ اس امت کا اعزاز اور اکرام ہے۔

صنف رحما اللہ کی بات صرف ویسے منطقی سے ثابت ہے تاہم تعلیق یہ ممکن ہے کہ اسی وقت حضرت مہدیؑ اہم ہوں گے اور اس کے بعد وقتاً فوقتاً حضرت عیسیٰؑ امامت کرائیں گے، حضرت عیسیٰؑ دنیا میں آکر شادی کریں گے۔ آپ کا اولاد ہوگا، چنانچہ سال دنیا میں رہیں گے، آپ کی جہ سے دنیا میں نصف اور خوشی و شادی کا یقین حاصل ہے، پھر آپ اوقات پانچویں ظہیرؑ کی پہلا میں دفن ہوں گے اور یہ یزیدیت میں (محمدؐ) اور حضرت عیسیٰؑ کیلئے نہیں گئے۔

﴿وَقَدْ رَوَىٰ بَہَانٌ عِدَدَهُمْ فِي مَعْصِ الْأَحَادِيثِ عَلَيَّ مَارُوى ان النبی علیہ السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة اربع و عشرون الف وفي رواية مائة الف و اربع و عشرون الف و الاونی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة لقد قال للہ تعالیٰ منهم من قصصنا علیہم و منهم من لم نقص علیہم و لا یؤمن فی ذکر الحد ان یدخل لیہم من لیس منهم ان ذکر عدد اکثر من عددہم از یمخرج منهم من ہو فیہم ان ذکر اقل من عددہم یعنی ان غیر المورود علی تقدیر اشمالہ علی جمیع الشرائط العذکورة فی اصول الفقه لا یغید الا لفظن و لا عمیة بالنظر فی باب الاعتقادات خصوصاً اذا اشتمل علی اختلاف رواة و کان القول بموجہ مما یقتضی التواضع مخالفاً ظاهر الکتاب و هو ان بعض الانبیاء لم یمکن ذکر لیس علیہ السلام و یحتمل مخالفاً الواقع و هو عدائسی من غیر الانبیاء أو غیر الیس من الانبیاء بناءً علی ان اسم لعدد اسم خاص فی مدلولہ لا یحتمل الزیادة و النقصان﴾۔

ترجمہ: اور بعض حدیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے کہ ہر ایک کے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دوا لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ اور دوسری یہ ہے کہ جان میں کئی عدد پر استغناء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خواہ فرمایا ہے کہ جس انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا وہ سب کو نہیں بیان کیا۔

ہے۔ اور حدود ذکر کرنے میں اس بات سے انہیں ہر سکتا کہ ان میں دو لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے کسی ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں۔ اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی، یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں محکم کا قائلہ دیتی ہے اور استدلالی مسائل میں محکم کا اعتبار نہیں خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر سبب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا اور واقعہ کی مخالفت کا بھی امکان رکھتا ہے۔ اور نبی و غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرتا ہے۔ اس بناء پر کہ ہم حدود اپنے مآل میں خاص ہے کہ بیشی کا احاطہ نہیں رکھتا ہے۔

**تشریح:** اللہ تعالیٰ بزرگ و برتر کی طرف سے دنیا میں بہت سے نبی اور رسول آئے ہیں البتہ ان کی صحیح تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے مہم من قصصنا علیک ومنہم من لم نفعص علیک، بعض احادیث میں متعین تعداد بھی مروی ہے چنانچہ ابوامامہ کی روایت میں ارشاد ہے یا نبی اللہ کم الالب، فال مائۃ الف والوبعد و عشرون الفاً لم یسل من ذلک ثلاث مائۃ وخمسۃ عشر جمعاً غصراً تفسیر ابن کثیر اس طرح حضرت ابوذرؓ کی روایت میں بھی یہی تعداد مروی ہے جس میں رسل کی تعداد ۳۱۴ بتائے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں دو ناکہ اور پچیس ہزار بھی مروی ہیں، چونکہ ان سب روایات پر کلام ہے اس لئے صفت کی حد سے یہ بات قطعی نہیں۔ شارج فرماتے ہیں کہ خبر واحد اگر تمام شرائط پر مستفیض ہو جائے کہ انھیں ہیں، پادراوی میں اور چار مروی ہیں۔ راوی کی چار شرطیں یہ ہیں: عادل ہو، ضابط ہو، جائز ہو اور مسلمان ہو۔ مروی یعنی خبر کی چار شرائط یہ ہیں قرآن و سنت سے مخالف نہ ہو۔ اس پر طعن نہ کیا گیا ہو، عہد بڑی میں نہ ہو، اس کی مخالفت نہ کی گئی ہو، تو یہ جو اس کے قطعیت کا قائلہ نہیں رہتی بلکہ ظن کا قائلہ رہتی ہے اور استعدائیات کے باب میں محکم کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا تاہم سبب کہ روایات کے اختلاف پر بھی متعین ہو اور پھر قرآن کریم کی آیت میں تصریح ہے کہ سب کے بارے میں حضور ﷺ کو ہم نہیں سمجھتا، دیا گیا ہے تو تعداد متعین کی چارے تو ظاہر کتاب کی مخالفت ہوگی، اس لئے ایمانی ایمان لانا اور اتنا کہہ کافی ہے کہ جتنے نبی اور رسول ہیں وہ سب برحق ہیں اور ان سب پر ہمارا ایمان ہے اور تعداد متعین کرنے



کی صورت میں اگر تبادلی ہو جائے تو غیر نبی کا صف انبیاء میں داخل ہو، لازم آئے گا اور کی کی صورت میں نبی کو صف انبیاء سے نکالنا پڑے گا لہذا الجمل یہ ہے کہ ہم قصداً کی قیمن اللہ کے حوالہ کر دیں یہی احتیاط کا تقاضا ہے۔

﴿وَقُلْهُمْ كَتَبُوا سَجِيرِينَ مَكْفُوفِينَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى﴾، لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين لا يصحان للتحلفي لئلا يخل فائدة الجملة والرسالة وفي هذه الاشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب عموماً فيما يتعلق بامر الشرائع و تبليغ الاحكام و ارشاد الامة اما عمداً بالاجماع واما سهواً فعند الاكثر بن وفي عصمتهم عن سائر الخلو ب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر ليل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن لعن الكفار عند الجمهور خلافاً للحنابلة واما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهواً فجوزوا الاكثرون، اما الصناديق فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للحنبالي واتباعه ويجوز سهواً بالاعتقاد الا ما يدل على النسخة كمسوقه ذممة والتعطيف بعبارة لكن السحلفين اضر طوا ان يسهوا عليه فيسهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المصنفون الى امتناعها لانها توجب النفرة الصاعدة عن اتباعهم لفنون مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة ككبر الامهات والفجور والصدائم الكاذبة على النسخة ومنعت الشبهة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر بعبارة لا تقر هذا لما قلل عن الالبداء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد لم يردود وما كان بطريق القرائن لم يصرف عن ظاهره وان امكن وألا لمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتاب المبسوط﴾۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دیے والے پیغم پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا کیا مطلب ہے کہ وہ سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے، کہ بشت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں

خاص طور پر ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع، تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، عموماً تو پانچویں مضموم ہیں۔ درہمدا اکثر لوگوں کے نزدیک اور دیگر محققوں سے مضموم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بلا تعلق مضموم ہیں، وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی ایسی طرح جمہور کے نزدیک کفار کا عموماً ارتکاب کرنے سے بھی (مضموم ہیں) بر خلاف مثلاً یہ کہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ کفر کا ارتکاب کا اصرار و میل غلطی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور ہاسکڈ (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز و ممکن قرار دیا ہے اور بہر حال مخالف تو عموماً (اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک) جائز ہے۔ بر خلاف جہائی اور ان کے متبعین کے اور ہاسکڈ بلا تعلق جائز ہے، بلکہ ایسے صغیرہ کے جو خست اور مٹھیا پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ زہ تو اس میں کسی کرنا ممکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ مستحب کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو مدور کبیرہ کے متعلق ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور محض اس کے متعلق ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے جو لوگوں کو اس کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بہت کا فائدہ نفرت ہو گا۔ اور حق ایسے کبیرہ کا ارتکاب ہے جو موجب نفرت ہو، مثلاً ان کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور مٹھیا پن پر دلالت کرنے والے صفات در شیعوں نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا ارتکاب کیا اور از راہ نقیض انھار کفر کو جائز قرار دیا جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جڑا ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خیر واحد کے ذریعے منقول ہو دو مردود ہے اور جو حق کے طریقہ سے منقول ہو دو ظاہر سے پھیرا جائے گا، اگر ممکن ہو مردہ ترک اوٹی پر یا اس کے قتل اہل حق ہونے پر محمول ہو گا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ انبیاء کرام کے اوصاف بیان کرنا چاہتے ہیں ان کی پہلی صلت انبیاء و تبلیغ ہے جس کی طرف قرآن کریم میں جگہ جگہ اشارہ کیا گیا ہے یا ہذا ان رسول بلع ما انزل الیہ من رزق، اسی طرح اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وادعنا الی اللہ باذنه و سر اجنا منہ او غیرہ، یہی مقصود رسالت اور نبوت ہے۔ دوسری صفت یہ ہے کہ نبی اپنی امت کا خیر خواہ ہوا کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد

وَأَمَّا نَحْنُ، صبحِ عید، والصبح لکم والی ما استلکم عیب من اجور، جوری لا علی اللہ بلیع  
و غیرہ وغیرہ۔

تیسری صفت یہ ہے کہ نبی الہی بات میں صادق ہوا کرتا ہے کیونکہ وہ نور سے نکلتا ہوتا ہے جبکہ آدمی۔ بدلتا  
ہے، وما یسطق علی الہویٰ ان ہو الا وحی یوحی، ان صفات کی روشنی میں نہیں یہ بات بھی واضح ہوتی  
کہ انبیاء کرام کی پوری حجت گواہوں سے معصوم ہو کرتا ہے، و یجئ میں نہیں بھی جھوٹ نہیں ہوتا، اس کی  
مزید تفتیش یہ ہے کہ امت کا میں بات پر ایمان ہے کہ کسی بھی نبی سے کسی بھی زمانے میں کفر کا صدور نہیں ہو  
تا بہت سے پہلے اور نہ بعد۔ دوسری بات یہ ہے کہ مہمور کے نزدیک انبیاء کرام سے کبر و کا صدور نہیں ہوا  
سے، صرف فرق حشریہ کا کہنا ہے کہ انبیاء کرام سے قصہ بھی کتا کبر و کا صدور ہو سکتا ہے۔ تیسری بات یہ  
کہ انبیاء سے کہاں کا نمودار ہو تو انہیں ہر جگہ مستحق ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ یہ شانیں عقلی سے  
معصوم ہو یا عقلی سے، و قضاہ کے نزدیک کبر و کا صدور کا لغز و بیل عقلی سے معصوم ہے اور معتزکہ کے  
زاد یک عقل سے معصوم ہے۔ بشہر معتزلہ اور بعض اشعریہ کا کہنا ہے کہ صدور کبر و باعث نفرت ہے جو کہ  
وہ اس کی حجت کے خلاف ہے۔

چوتھی بات یہ کہ انبیاء کرام سے صدور کبر و ہو نہ سکتا ہے یا نہ تو اکمل علماء نے یہ جواب دیا ہے مگر  
محققین کا مذہب عقیدہ ہے کہ خدا یا سہا کسی بھی طرح انبیاء کرام سے کبر و کا صدور نہیں ہوگا اور قاضی عریضی  
نے اس پر ایمان عقل کیا ہے۔

پانچویں بات یہ کہ مہمور، کبر و کا ایک حد از بہت انبیاء کرام سے صدور کا صدور ہو سکتا ہے تاہم  
معتزلہ میں سے دہائی اور اس کے اتباع کے نزدیک معتزلہ کا صدور ہر آپ نظام اجتناب کے طریقے سے بدستور  
ہے ہوا نہیں، اشارت نے یہیں پر صاحب موائف کا اجماع کرتے ہوئے یہ بات کی ہے جبکہ اشعریہ کا  
مذہب عقیدہ یہی ہے کہ انبیاء کرام سے ہر اعتزال کا صدور نہ ہوگا۔

چھٹی بات یہ ہے کہ انبیاء کرام سے عقل، بہت اور ہم از بہت معتزلہ کا صدور ہر طریق ہا ز ہے مگر  
اسے معتزلہ کا صدور سمجھنا بھی نہ ہوگا کیونکہ ذلت اور مافیہ اور کینہ ہی پر دال ہیں جبکہ تحقیق کا کہنا ہے کہ اس  
قسم کی صورت مافیہ میں نبی کو اللہ کی طرف سے اعلان ملتی ہے کہ یہ کام آپ کی شان کے حق نہیں لہذا اس

اطلاع سے یہی نہیں کام سے رک نہ ہے۔

لہذا کئی منقولاً بطریق الاحاد الخ یہاں سے ایک اعتراض متدرج کی طرف اشارہ ہے کہ اس شخص سے تو عصمت انبیاء ثابت ہوگئی لیکن بعض اوقات انبیاء کرام کی طرف ہٹکا یا نہیں منسوب ہوتی ہیں جو کہ بظاہر جھوٹ یا مصیبت معلوم ہوتی ہیں تو شارع نے جواب دیا کہ اس قسم کی جو باتیں بھی انبیاء کرام کو منسوب ہیں تو اگر وہ خواہ کے ذریعے معلوم ہیں تو وہ ناقابلِ تسلیم ہیں کیونکہ انبیاء کرام کی طرف مصیبت کی نسبت سے یہ بہتر ہے کہ ہم راویوں کی طرف ضعف یا خطا کی نسبت کریں اور اگر تو اتر کے ساتھ منتول ہیں تو پھر با غلاف ادنیٰ پر محمول کیے جائیں یا اس کو زمانہ نبوت سے پہلے زمانے پر محمول کیے جائیں۔

طَوَّافُ الْفَضْلِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَقَوْلُهُ لِنَعَالِي كُنْتُمْ حَوَارِئُ الْأَقْبَادِ وَلَا تَشْكُ أَنْ  
تُخْبِرُهُ الْأَمَّةُ بِحَسَبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ وَذَلِكَ نَابِعٌ لِكَمَالِ سِيَرِهِمُ الَّذِي يَسْمَعُونَ  
وَالْإِسْتِدْلَالَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْمَدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا لَخْوَلِي ضَعِيفٌ لَأَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى  
كَوْنِهِ الْفَضْلُ مِنْ آدَمَ بَلَى مِنْ أَوْلَادِهِ بَلَى۔

ترجمہ: اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب سے افضل امت ہو اور اسی بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے دل ہونے کے اعتبار سے ہے، اور یہ دین کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہیں جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد ”اَسْمَدُ وَلَدِ آدَمَ“ سے استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: اہل عقیدہ ہے کہ ”بعد از خدا بزرگ تو ہے تھ ختم“ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بعد حضرت محمد ﷺ کا مقام ہے۔ جب آپ کی امت کا یہ حال ہے کہ منانہ امتوں کا سردار ہے اور ان پر بروز قیامت گواہی دے گا کہ تم نبی کا کیا حال ہو گا کہ اس امت کی بہتری حضور ﷺ کی وجہ سے ہے۔ اَسْمَدُ وَلَدِ آدَمَ سے تو صرف اولاد آدم پر نصیبت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ آپ ﷺ کی نصیبت حضرت آدم پر بھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ کی نصیبت کا ثبوت صحیح طریقے سے نہیں ہو سکتا، شرف و کمال کے سبب آپ ﷺ کے اندر

موجود ہیں۔ شمار نے کیا خوب کہا ہے

حسن یوسف دم شہلی پد بیضاء واری      آنچہ خرباں محمد دارند تو خداداری  
آپ کا مہر جو پوری مخلوق کو نظر بھی حاصل نہیں۔

لا یحکم النساء کما کان حقہ      بعد از خدا بزرگ تولی قصہ مختصر  
پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کا وہ حصہ بزرگ جسہ اطہر سے ماہوا ہے کعبہ سے بھی افضل ہے بلکہ  
حقائق نے عرش اور کرسی سے افضل کر دیا ہے

نفسی القلاء لقصی الت سائک      فیہ العفاف ولہ الجود والکرم  
جنتان ہیں عادت رخصۃ اللہ سے آپ کے حسن و جمال کا نقشہ یوں کھینچا ہے  
واحسن ملک لم یز قط عری      واجمل ملک لم یلد النساء  
خلقت مبرا من کل عیب کانت لہ خلقت کما نشاء  
حافظ شیرازی رحمہ اللہ سے بی محبت کا انہار یوں کیا ہے۔

آفاقا گردیدہ ایم      میر جاں در دیدہ ایم  
بسیار خوباں دیدہ ایم      نہیں تو چہرے دیکری  
بدایہ نعت کا اجماعی حقیقہ ہے کہ محمد ﷺ پوری دنیا سے محترم ہے۔

﴿وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللَّهِ تَعَالَى عَامِلُونَ بِأَمْرِ عَزِيزٍ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْقُونَهُ  
بِالْفُؤُولِ وَهُمْ بِأَمْرِهُ يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ  
وَلَا يُرْضَوْنَ بِمَا كُتِرَ وَلَا يَأْتُوهُ إِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلٌّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَنْزَعٌ عِبَادَةُ  
الْإِصْطِمَاتِهِمْ بِأَنَّهُ مَحَلُّ الْبَاطِلِ وَالْوَطْأُ فِي شَانِهِمْ كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْبُهِودِ أَنَّ الْوَاحِدَ  
لَا رَاحِدَ مِنْهُمْ فَدِرْ تَكْبِ الْكُفَرُ وَيَعَالِيهِ اللَّهُ بِالْجَمْعِ تَغْرِيطُ وَتَقْصِيرُ فِي حَالِهِمْ لِأَن قِيلَ  
الْبَيْسَ لِدِ الْكُفَرِ الْبَيْسَ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلٍ صَحِيحٍ اسْتِثْنَاءَهُ مِنْهُمْ لِأَنَّ لَا بِلَ كَانِ مِنْ  
الْجَمْعِ لِفُسْقٍ عَنْ صِرْطِهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرُفْعَةِ الدَّرَجَةِ  
وَكَانَ جَنَّتِهِ وَاحِدًا مَعْمُورًا فِيمَا بَيْنَهُمْ صَحِيحٌ اسْتِثْنَاءُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيظًا وَتَاهَا زَوَاتٍ وَعَارُونَ

فَالصَّاحِبُ إِتَمَّهَا مَلَكًا لَمْ يَصُدَّرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كِبِيرَةٌ وَتَعْلِيْمُهُمَا إِنَّمَا هُوَ عَمَلٌ وَجْهُ  
الْمُعَامَلَةِ كَمَا يَهَابُ: الْأَسَاءَ عَلَى الزُّلَّةِ وَالسُّهْوِ وَكَانَ يَعْطِفُ النَّاسَ وَيَقُولُ: إِنَّمَا نَحْنُ  
فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا تَكْفِرْ فِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ بَلْ فِي اعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ ﴿٤﴾.

ترجمہ: اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں ہاں کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر ہیبت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ جھٹکتے ہیں اور نہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متعصب ہیں، اس لئے کہ اس کے حلقہٴ نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی حائل رکھل دلائی کرتی ہے اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے۔ اور ان کی شان میں ظلو اور سد سے تجاوز ہے جس طرح یہ دیکھنا کہ ان میں سے ان میں سے انفاذ بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ ان کو سرخ کی مراد جتا ہے، ان کے بارے میں تقریباً اور کوئی ہے۔ مگر اگر کہا جائے کیا انھیں کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا مستحکم صحیح ہونے کی دلیل سے ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جن میں سے خدا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خدایا کیا لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک عبادت تھا جو ملائکہ کے درمیان پھیرا جاتا تھا تو تخلیق ان سے اس کا مستحکم صحیح ہو گیا اور رہے بارود و مادہ تو زیادہ مٹی یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور صدمہ کی عبادت پر امتیاز کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش میں ہیں، لہذا کفر نہ کرنا اور حق کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح: لفظ مانک (سکونِ اللہ) و لبح (نہزہ) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے  
 فاء کل ہزہ کو میں کی جگہ اور میں کو لام کو لاء کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل ملائک (سکونِ اللہ) و لبح  
 (للام) تاجروا کو جمع معنی رسالت سے ماخوذ ہے کیونکہ ہمہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا رسول اور اپنی  
 بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ملائک لطیف اور نورانی اجسام ہیں ملائک جن اور شبائین

سب خفیف اجسام ہونے کے باوجود عمارتوں میں آئینہ الارے سے متاثر نہ کھینچے ہیں چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں شرارہ مصیبت کی ان کے اندر مصافحت علی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان ہر غیبت اور سرکشی جن کو کہتے ہیں، بغیر جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں تو والد و حامل ہوتا ہے اور اپنی آدمی کی طرح وہ بھی وعدہ وعید کے مطلق ہیں، ہر خلاف مائیکہ کے کہ ان میں یہ سب باتیں ممکن ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا وہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق ہوا ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے: **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجِنُّ مِنْ نَارٍ وَخُلِقَ آدَمُ مَعًا رِصْعًا لِكُلِّهِمْ**۔ مصنفؒ نے اپنے قول العملوں ہاموہ سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ الہیسی ملائکہ میں سے تھا اور ریل پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ارشاد: **وَإِذْ لَمَسْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ** میں الہیسی کا ملائکہ سے مستثناء ہے اور مستثناء میں اصل اعمال جنی مصطفیٰ کا مصطفیٰ مد کی جنس سے ہوتا ہے معلوم ہوا کہ الہیسی ملائکہ کی جنس میں داخل ہے مگر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے مصیبت کا ارتکاب کیا جیسا کہ رشاد ربانی ہے: **إِبْلِيسَ وَمَنْ يَتَّبِعْهُ** معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ الہیسی ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا کہ جن جنات کو سجدہ کا حکم تھا اس میں رخصت جن تھا الہیسی تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تخلیق پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کیا اور ملائکہ سے اس کا مستثناء صحیح ہوا ملائکہ کی مصیبت سے انکار کرنے والے ہادوت و ہادوت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک جہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آیا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے ہر عین آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر کیا ہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنی آدم میں شہادت اور نمواشات پیدا کر رکھی ہیں فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہادت پیدا کر دیں تو بھی ہم مصیبت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو ہر قسم اچھے میں سے وہ شخصوں کو منتخب کرو جو ان کے اندر شہادت پیدا کر کے عراق کے شہر ہام کا حاکم مقرر کر کے انہیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں نہرو نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انہیں ناز اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا اللہ تعالیٰ نے انہیں

کہ عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں سے یک کے انتخاب کا اختیار دے دیا تو انہوں نے عذاب دنیا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ تعالیٰ کو منکر ہو گا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔

دوسرا وجہ اشتغال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم عمر سے حضرت نوح علیہ السلام کی ہدایت اپنے قول ”وَمَا كَفَرُ مَلُومًا“ سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم عمر کر پے اور ہدایت اور مروت لوگوں کو عمر کی تعلیم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ موصوم نہیں ہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ ہدایت اور مروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ کیونکہ زہرہ نامی عورت سے معاشرہ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں اور ہا تعلیم عمر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا انعقاد کرنے اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جب کہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو غلط دہیٹھے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافرانہ ہو جائادہاں پر عذاب کا ہو تو یہ عذاب بطور عذاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی غیروہ عذاب ہوتا ہے لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہدایت اور مروت سے کبیرہ کے صدور کا انعقاد کیا اور عذاب کو تسلیم کیا حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشرہ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے مگر اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

﴿وَلَوْلَا تَعَالَى الْكُتُبُ لَفُتِنَا هَٰؤُلَاءِ وَإِنَّهُمْ لَفُتَنُوا لَٰكِنَّا هُمْ أَصْحَابُ الْأُحْذَىٰ وَإِنَّمَا الْغَاوَاتُ فِي الْأَعْيُنِ وَالْأَعْيُنُ لَا تَبْصُرُ بِالشَّيْءِ الْمَعْنِيِّ وَالْأَعْيُنُ لَا تَبْصُرُ بِالشَّيْءِ الْمَعْنِيِّ وَالْأَعْيُنُ لَا تَبْصُرُ بِالشَّيْءِ الْمَعْنِيِّ﴾  
 وکلہا کلام اللہ تعالیٰ و هو واحد و انما التعدد و التفاوت فی التظہر و التصور و المسموع و الملموس الاعصار کان الافضل هو القرآن ثم المرواة و الالجبیل و الزبور کما ان القرآن کلام واحد لا ینصور فیہ تفصیل ثم اعتبار القراءة و فکک بہ بجز ان یکون بعض السور المفضل کما ورد فی الحدیث و مقلدہ التفضیل ان لواءہ افضل لکما انہ النفع و ذکر انک تعالیٰ فی اکثر لم الکتاب قد تسخت بالقرآن تلاوتہا و کتابہا و بعض احکامہا﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر دنیا اور دہرہ اور دھوکہ پر بیان فرمایا ہے اور سب اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت نہ ہے جسے جاننے والے لفظ و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے



مجراس کے بعد قرأتِ کُتُب اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآنِ کلام واحد ہے اس میں تکفیر کا تصور نہیں کیا جاسکتا، پھر قرأتِ نورِ کبریت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں اور تفصیل کی حقیقت یہ کہ اس کا جہنِ افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے پھر قرآن کے ذریعے اور کتابوں کی تلاوت الٰہی کی کثرت اور ان کے بعض حکام مستور ہو گئے۔

تشریح: انہوں نے مصنف رحمہ اللہ مذکور ہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نبیاء کرام پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن کی مجموعی تعداد ۱۰۰ ہے۔ ۱۰۰ چھوٹی کتابیں جن کو صحیفہ کہا جاتا ہے اور چار بڑی کتابیں ہیں۔ حضرت فاطمہ علیہ السلام پر پچاس صحیفے، حضرت ادریس علیہ السلام پر تین، حضرت براہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر فریق فرعون سے پہلے دس صحیفے نازل کئے اور مجر اس کے بعد تورات، انجیل، فرقان، انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم مہتاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔ بعض علماء نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دس صحیفوں کا انکار کیا ہے ان کے نزدیک یہ دس صحیفے حضرت آدم علیہ السلام پر نازل ہوئی ہیں۔ وحب بن عبدہ رحمہ اللہ کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس کے بجائے بیس صحیفے نازل ہوئی ہیں تاہم مجموعی تعداد یہی ہے۔ ان تین کتابوں کے اور اللہ تعالیٰ نے اور اہلِ ذوالی، دوسرے دو وحید بیان کئے ہیں یہ مجموعی اعتبار سے ہے درندہ بعض کے اندر جبر اور مثل بھی بیان ہو چکے ہیں۔

۱۔ کلہا کلام اللہ الخ بہر حال تمام کتب کلامِ الٰہی ہیں ابست کلامِ الٰہی سے مراد کلامِ نفسی ہے جو کثرتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہے اور صوت اور الفاظ کے قبیلے سے نہیں۔ اس اعتبار سے قومی واحد ہے ابست کثرت کلامِ عقلی کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ ہذا الاعتبار کسان الا فضل الخ جب کلام کے اعتبار سے تفاوت اور تعداد ہے تو اس اعتبار سے قرآن تم کتبِ حرام سے افضل ہے پھر قرآن کا درجہ پھر انجیل اور پھر زبور کا درجہ ہے۔ قرآن کا درجہ و ثواب اس جہ سے زیادہ ہے کہ یہ ایک مجزئہ ہے اور ہر قسم کی تحریف و تہذیب سے پاک و صاف ہے۔

۳۔ قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے حصے پر فضیلت ثابت ہے یا اس سلسلے میں عین غائب ہیں پہلا مذہب یہ ہے کہ قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے پر فضیلت ثابت نہیں کیونکہ اس سے دوسرے حصے

کی مفسریت ثابت ہو رہی ہے اور یہ نا مناسب ہے۔ یہ ائمہ احناف، اشعری، حنفی، باطلانی اور امام مالک کا مذہب ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ جس کو نور بصیرت حاصل ہے اس کے لئے ایک سورت کو دوسرے پر کوئی فضیلت بہت نہیں۔ جہاں فرق کیا جا رہا ہے وہاں نور بصیرت کی کمی ہوتی ہے یہ اہل حق ہیں، صحابہ اور امام غزالی کا مذہب ہے۔

تیسرا متفقین اور مجدد کا مذہب ہے کہ کلام اللہ ہونے کے اعتبار سے بعض اور بعض پر فضیلت حاصل نہیں مگر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورہ بعض سے افضل ہیں جیسا کہ روایات میں سورہ بقرہ یا سورہ یسین کی فضیلت ثابت ہے۔ فضیلت یا قواسم سے ہے کہ اس میں نسخ زیادہ ہے یا اس میں ثواب کی کثرت ہے یا صوفیوں کی روایات سے نہایت اور چھٹا وہ ہے یا اس میں ذکر الہی کی کثرت ہے۔ بہر حال خلاصہ کلام یہ کہ کلام اللہ کے اعتبار کوئی فرق نہیں ہے البتہ مرقوم، مسطور اور قلم کے اعتبار سے فرق ثابت ہے۔

لقد بسحت بالقرون النسخ وین اسلام کی وجہ سے جس طرح ایمان ساتھ منسوخ ہیں بالکل اسی طرح قرآن سے کتب ساتھ منسوخ ہیں قوس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کی تلاوت جائز ہے نہ کتابت اور نہ ان کی احکام منسوخ پر عمل جائز ہے جیسے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ قرآن کا ایک لفظ لہو کر حضور ﷺ کے سامنے اس کی تلاوت شروع کی جس سے حضور ﷺ کو انتہائی ناگوار محسوس ہو کر فرمانے لگے کہ اسے عمر گر موی علیہ السلام اسی وقت زندہ ہوئے تو اس کے لئے میری اتباع کے سوا کسی اور بات کی گنجائش نہ تھی۔ اور فرمایا کہ اگر میری اس وقت آئے اور تم مجھے مجوز کر اس کی اتباع میں لگ جاؤ تو تم گمراہ ہو جاؤ۔ ایسا اگر حقیقت کتاب کا کوئی حکم قرآن کریم کے اندر منقول ہو تو اسے قرآن کریم کا حکم مانا جائے جس طرح قرآن کریم کے اندر ارشاد ہے وَكُنَّا عَلَيْهِمْ لَبِئًا اِذْ اَنفَسَ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ النسخ اس کی مثال یوں ہے کہ اگر ساتھ آئیں یا کوئی دفعہ ۷۳ء کی آئین میں منقول ہو تو اسے ۷۳ء کے آئین کا وغیرہ قرار دیا جائے گا۔

﴿وَالْمَعْرَاجُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُفْقِطَ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ

الْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَتَّى أَتَى بِالنَّخْبَةِ الْمَشْهُورَةِ حَتَّى أَنْ مَنَكَرَهُ يَكُونُ

مُهْدَعًا وَكَذَا وَادْعَاءُ اسْتَعْنَاهُ الْعَالِمُ بِحَسْبِ عَلَى أَصُولِ الْفَلَسَفَةِ وَالْأَفَلَاخِ وَالْإِسْلَامِ

علیٰ السموات جرات و الا جمیع متماثلة یصبح علیٰ کل ما یصبح علی الآخر والله تعالیٰ  
 قادر علی المعکات کتھا لقوله فی البقرة اشار الی الرد علی من زعم ان المعراج کان  
 فی المنام علی ما روی عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صادقة وروی  
 عن عائشة انها قالت ما فقد جسد محمد علیه السلام لیلۃ المعراج و قد لای الله تعالیٰ  
 و ما جعلنا الریاء الشی اربنا الا لیسۃ للناس و ینصب بان المراد انزلها بالعين والمعنی ما  
 فقد جسده عن الروح بل کان مع روحه و کان المعراج للروح والجسد جمعا وقوله  
 بشخصه اشارۃ الی الرد علی من زعم انه کان للروح فقط ولا ینفی ان المعراج فی  
 المنام لو بالروح لیس مما ینکر کل الإنکار والکفرۃ النکرو! امر المعراج لحیۃ الإنکار بل  
 کثیر من المسلمین قد اوردوا بسبب ذلک ولوله الی السماء اشارۃ الی الرد علی من  
 زعم ان المعراج فی البقرة لم یکن الا الی بیت المقدس علی ما نطق به الکتب ولوله  
 ثم الی ما شاء لک اشارۃ الی اختلاف اقوال السلف فقبل الی الجنة وقبل الی العرش  
 وقبل الی فوق العرش و قبل الی صوفی العالم فالامراء وهو من المسجد الحرام الی  
 بیت المقدس لطمی ثبت بالکتب والمعراج من الارض الی السماء مشهور ومن  
 السماء الی الجنة او الی العرش او غیر ذلک أحداث ثم الصبح انه علیه السلام المارأی  
 ربه بغواء ده لا یعبه ۛ۔

ترجمہ: اور رسول اللہ ﷺ کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک بھران بلند  
 مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا، معراج ہوتا غیر مشہور سے جہت ہے یہاں تک کہ اس کا سحر  
 برحق ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے حال ہونے کا رد بھی کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے اور نہ  
 شرق و اقیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متحاش ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن  
 ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنف کا قول بھی البقرة عن لوگس کی تردید کی جانب  
 اشارہ ہے جو یہ نتیجہ ہیں کہ معراج خواب میں ہونے کی جیسا کہ حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ ان  
 سے معراج کے بارے میں دریافت کی گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ

سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شبِ معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گرم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھایا تھا اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیثِ حماد بن عمار سے) رویا بالین مراد ہے۔ اور (حدیثِ عائشہ کا) معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک درجہ سے جدا نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور مصطفیٰ کا ہنصہ فرمایا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات غلطی نہ تھی چاہئے کہ معراج منائی یا روحانی ایسا چیز نہیں ہے کہ جس کا بھر پر انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھر پر انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس وجہ سے مرتد ہو گئے اور مصطفیٰ ﷺ السعۃ فرمایا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالتِ بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا اور مصطفیٰ ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرض خلق ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ کہا گیا کہ جس تک اور کہا گیا کہ عرض تک اور کہا گیا کہ عرض کے اوپر تک اور کہا گیا عالم کے سرے تک تو اسرارِ حق ہر حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور معراج زمین سے آسمان تک حدیثِ مشکوٰۃ سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے بشت یا عرض وغیرہ مقامات تک اخبارِ آحاد سے ثابت ہے بھرا گچ یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دلی سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

**تشریح:** معراج کا لفظ معراج سے ہے لغوی معنی چڑھنے کے ہیں۔ نصح لعلکذا الیہ تو معراج کے معنی بڑی کے بھی کہے جاسکتے ہیں گویا کہ آپ ﷺ کے لئے آسمانوں پر چڑھنے کا ایک آلہ ثابت ہوا۔ اور اس رات کا نام لیلۃ المعراج اس لئے رکھا گیا ہے کہ اسی رات آپ ﷺ آسمانوں اور اس سے بھی اوپر چڑھے تھے۔ یہ بعد وجب کی ستائیسویں تاریخ ہے اکثر علماء نے بحث کیا چنانچہ اس سال مقابلاً ہے اور یہ قول راجح ہے اور بعض نے ساتویں بھی بتایا ہے اور اس کے علاوہ اور بھی اقوال موجود ہیں۔ رات کے وقت حضرت جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کے پاس آئے۔ آپ ﷺ کو دیدارِ الہی پر جانے کو فرمایا۔ حضور ﷺ خوش ہوئے دو رکعت صلوٰۃ شکر یہ ادا کیا، پھر حضرت جبرائیل نے حضور ﷺ کو آبِ زمزم کے پاس لاکر آپ ﷺ کے مین اطہر کو چاک کر دیا اور آپ ﷺ کے قہر مبارک کو نکال کر اسے آپ ﷺ زحرم سے دھوا پھرائے درست

کر کر اُسے برقی پوساز کے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے۔ راستے پر جاتے ہوئے مقدس مقامات کا سیر بھی کر دیا۔ مسجد اقصیٰ میں جا کر آپ ﷺ امام الانبیاء بنے اور انبیاء کی پوری جماعت کے دروازے آپ کے پیچھے بند ہو گئی، پھر آپ ﷺ حضرت جبرائیل کی مصاحبت میں آسمانوں کے لئے روانہ ہوئے، پہلے آسمان پر پہنچ کر آپ نے دروازہ کھٹکھٹایا، پوچھا گیا کون ہیں؟ فرمایا گیا کہ محمد ﷺ ہیں، پھر پوچھا گیا ان کے پاس کوئی ہے بھی یا نہ، حضرت جبرائیل نے فرمایا کہ محمد کو اُسے کی دعوت دی گئی ہے اور ساتھ میں بھی ہوں۔ لہذا آپ ﷺ آسمانِ اولیٰ پر چڑھ کر حضرت آدم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی اور حضرت آدم سے آپ کی دعا و سلام ہوئی، پھر دوسرے آسمان پر لیکن معاملہ سامنے پیش آیا، وہاں پر حضرت یحییٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، پھر تیسرے آسمان پر چڑھ کر حضرت یوسف علیہ السلام سے ملاقات ہو کر سلام و دعا ہوئی، پھر چوتھے آسمان پر چڑھ کر حضرت اور یحییٰ علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ پانچویں آسمان پر حضرت ابروہن علیہ السلام سے چھٹے آسمان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں آسمان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تفصیلی سلام و دعا ہوئی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے امت محمدیہ پر سلام بھی بھیجا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جہاں بھی لگائے ہوئے تھے تو حضرت جبرائیل نے فرمایا جو بیت المعمور ہے جو کہ فرشتوں کا کعبہ ہے جس کے ارد گرد دروازہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں اور جس نے ایک مرتبہ طواف کیا تا قیامت اُس کی دوا دہائی ہائیکس ہے۔ آپ ﷺ نے آگے چل کر جنت اور جہنم کا سیر کیا، حوض کوثر دیکھا، جنت کی نعمتوں اور جہنم کے بعض عذابوں کا مشاہدہ کیا، پھر آگے جا کر آپ ﷺ نے سورۃ النبی دیکھا جس کو تکبر و تکبر خورائی پر مدوں نے دھماکے دھا تھا اور ایسا حسین مقام ہے کہ مخلوق خدا میں کوئی بھی اُس کی حسن و خوبی کی کج تعریف نہیں کر سکتا۔ یہ سہراج کا مختصر سا واقعہ ہے، پھر آپ ﷺ سے ستر ہزار جنات ملے کرائے گئے اور پھر آگے جا کر دینار الدینی سے شرف ہوئے صلی اللہ علیہ وسلم بقدر حسن و جلالہ۔

سہراج کے تینا حصے ہیں، ایک حصہ مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک، یہ قرآن کریم سے ثابت ہے در اس کو امر اکیتے ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے **سُبْحَنَ الْمَلِیْ اَسْرَفَ بَعْدَہٗ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَیَّہِ** اور دوسرا حصہ مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک اور یہ امر حدیث مشہور سے ثابت ہے اور اس کا شکر جہنم سے اور

تیسرا حصہ آملوں سے اوپر کا اور یہ خیر واحد سے ثابت ہے اور اس کا سکر گناہ گار ہے۔

فلس النقطة الخ کس قید سے ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ معراج آپ ﷺ کے لئے خواب میں ثابت ہے، لہذا فرمایا کہ نہیں آپ ﷺ کے لئے بیداری میں معراج ثابت ہے۔ حالت منیٰ میں معراج کے اثبات پر ان کے لئے تین دلائل ہیں، پہلی دلیل حضرت عموویہؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے فرمایا کلمات ولما صالحوہ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس روایا سے خواب مراد نہیں بلکہ روایا بعضین مراد ہے جو کہ حالت بیداری میں ممکن ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ فرمائی ہے ما خلف جسد محمد ﷺ المعراج یعنی شب معراج میں آپ کا جسم مبارک گرم نہیں ہوا بلکہ ہلکا رہا اس کا مطلب یہ ہے کہ معراج منیٰ ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کرتی ہے کیونکہ اسی وقت ترود انتہائی چھوٹی تھی یعنی اُس کی عمر تقریباً تین سال تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کا جسم مبارک روح مبارک سے جدا نہیں کیا گیا جس روح اور جسم دونوں اس سفر میں شریک تھے۔ معلوم ہوا کہ معراج منیٰ میں نہیں بلکہ حالت بیداری میں ہو ہے۔

تیسری دلیل وما جعلنا الرقيا الخ کہ قرآن کریم میں معراج کو روایا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس سے روایا میں مراد ہے لہذا معراج حالت بیداری میں ہے، حالت منیٰ میں نہیں۔

ولا يخفى ان المعراج الخ شارح تانا چاہے میں کہ اگر معراج روحانی تھا: سبانی نہ تھا اور منیٰ تھا بیداری میں نہ تھا تو لوگوں کو اتنا عجیب کیوں گا اور لوگوں نے اس سے اتنا تعجب کیوں کیا جب حضور ﷺ نے یہ واقعہ کفار سے بیان کیا تو وہ اتنے شے کہ ہنستے ہنستے یکے دوسروں پر گر گئے، لہذا ان کی یہ کیفیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ معراج حالت بیداری میں تھا ورنہ خواب میں زیارت الہی تو نور بھی بہت سارے لوگوں کو نصیب ہو چکا ہے، یہ حضور ﷺ کی کیا خصوصیت ہے۔ لہذا لوگوں کی یہ کیفیت بیداری کی حالت میں معراج کی دلیل ہے۔

والصحيح انه رأى ربه بفراذه لا بعينه الخ آپ ﷺ کو دیدار الہی نصیب ہوئی ہے لیکن یہ دیدار کن آنکھوں سے ہوئی ہے، اس سلسلے میں پھر آنروایان کی کئی چیزیں۔ پہلی روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی



صارف کے ساتھ نہ ہو وہ مستدرج ہے، اور جو دکانی نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے، اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادت امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد لوگوں سے اس طرح متواتر ثابت ہیں کہ ان سے خاص طور پر امر مشرک کا انکار ممکن نہیں ہے، مگر یہ جزئیات اخبار آحاد ہیں، غرض حضرت سریم علیہا السلام اور سیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناظر ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

**تشریح:** اصل مسئلہ و مجرمیت کا تعین ہے کہ اولیاء کی کرامت حق ہے یعنی قرآن اور حدیث سے ثابت ہے اس بحث کی ضرورت اس لئے پڑی کہ معتزلہ اولیاء کی کرامت سے منکر ہیں اور ان کا بغیر دینیس یہ ہے کہ کرامت اولیاء سے نئی اور غیر حقانی کا القوس آنے کا جس سے دین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے لہذا وہ کرامت سے انکار کر گئے اس کی تفصیلی پیچھے آ رہی ہے۔

کرامت الاولیاء مضاف اور مضاف الیہ مبتداء ہے اور حق ای لخاص بالافراد والسنن یہ خبر ہے۔ مبتداء میں ایک مضاف اور دوسرا مضاف الیہ ہے، لہذا پہلے مضاف الیہ کا بحث کیا جاتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ حق کی معرفت مفرد کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا پہلے ولی کی تعریف ہو رہی ہے۔ ولی کا پہلا معنی یہ ہے کہ ولی لعل کا وزن ہے جو کہ معنی مضمول ہے یعنی وہ بندہ جس کے معاملات کا متولی خدا ہو گیا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: **وہو متولی الصالحین**۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ مولا کا مفید ہے وہ بندہ جو اللہ کی عبادت اور طاعات میں مشغول رہے مفلحانوں سے پکارا ہے۔ تیسرا معنی وہ ہے جو کہ قرآن کریم کے اندر مومنوں ہے **الذین آمنوا وکانوا یطون**، جو کہ اللہ کی ذات اور صفات پر ایمان رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے مسلسل درتاریف ہے۔ **اللہم لا یس اللغات** سے مراد یہ ہے کہ ولی کا شان یہ ہے کہ وہ شجاعت اور لڑائی اور پرمہج ہیں لیکن ان کے اندر استعراق اور انہماک سے نہیں لگے گا جیسا کہ حدیث میں وارد ہے **ایھاک والتیغم فان هذا اللہ لیسوا بمعصین** تاہم ان کا استعمال ولایت سے منافی نہیں، حذر ضرورت استعمال کے باوجود بھی ایک انسان ولی اللہ بن سکتا ہے۔

و کمواتہ ظہور امرا خلافی للعادة الخ یہاں سے مضاف کی بحث ہو رہی ہے کہ ظہور کرامت نبوت کے ساتھ القوس اور اختلاف کس طرح نہیں، کرامت ولی کے ساتھ سے صادر ہوگا اور معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر



ہرگز۔ اگر عرض نمودہ کی تمام کلمہ عزرات کی بحث میں تفصیل سے کرنا چاہتا ہے، یہاں بس اتنا کہنا منظور ہے کہ کرامت اور بے نیاز اور بے اول الہی اپنی جگہ سے مراد اور قیمت ہیں، ایک سے دوسرے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

والفخر علی حقیقۃ الکرامۃ الخ یہاں سے شروع کرنا ضروری ہے، کیونکہ کرامت الہیہ کے اندر مذکور ہے، یعنی کرامت قرآن اور حدیث وہ صحابہ کرام کی زندگی سے ثابت ہے، صحابہ کرام اور بعد کے بزرگان دین سے کرامت جو بزرگوار ہے اگرچہ انہی کی تفصیل اور جزئیات آج سے ثابت ہیں لیکن ان کے اندر جو قدر مشترک ہے وہ تو آج کے ساتھ ہے لہذا اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔

ثم ورد کلاماً یبشر فی تفسیر الکرامۃ والی تفصیل بعض جزئیات المستعبدۃ

جداً فقال لتظهر الکرامۃ عنہا طریق نقص anecdote للمولی من قطع المسالۃ البعدۃ فی

المسۃ المسببۃ کتایب صاحب سلیمان علیہ السلام وهو أصل من برئها عنی الاظهر

من برئ بنفسه من ارتداد الطرف مع تعد المسالۃ وهو الطعام والشراب والنہام

عند الحاجة کما فی حق مریم فانه کلمہ دخل علیہا وکرہا المعجرب وجد عده ورفا

قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله والتمشی عنی الماء کما نقل عن کثیر من

الاولیاء والعبیران فی التوراء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب والعبان السرخسی

و غیر ہذا و کلام نجمۃ والنجمۃ اما کلام الجماد لکما روی انه کان من یدی مسکان

ابی الدرداء لقصۃ فمحت وسمما تسبیحہا واما کلام المعجمۃ فتکلم الکعب

لاصحاب الکعب و کما روی ان النبی عنہ السلام قال ہمارحی یس فی بقرۃ قد جعل

علیہا اذا التفتت لہ ولابل لی لو اقبل لہذا وانما عثقت نعرث لقال الناس

سبحان الله فتکلم البقرۃ لقال النبی عنہ السلام امث بهذا واندفاع المترجم من

البلاء و کفایتہ ابیہ عن الاعداء و غیر ذلک من الاشیاء مثل رؤیہ عمر وهو علی المنبر

فی المدینۃ حبشہ تنہا وند حتی قال لایمر حبشہ یا ساریہ لجل الجبل تعظیماً من

رواہ لجل لشکر المدینہ و سماع ساریہ کلامہ مع بعد المسالۃ و کثیر حاشا لشم

من هو تضرعہ وہ و کھجیان انسی بکتاب عمر و امثال ذالک اکثر من ان یحصی۔

ترجمہ: پھر مصنف ایسا کلام لائے جو کرامت کی تعمیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس بھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے، چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً گلیل مدت میں ہمد مسافت طے کر لینے جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں، تحت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک بچکنے سے پہلے لے آئے، اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور بیٹھنے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ مریم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام مجروح آتے تو ان کے پاس (بے موسم کی) کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہیں کہ وہ نہ کے پاس سے اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً فناء میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسہ کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً عبادت کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان اور ابی طلحہ رضی اللہ عنہما کے سامنے ایک پتلا تھا تو اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتبے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی نخل لے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ نخل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جوڑنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ نخل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بچد نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے، لہذا میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے اڑانے کی غرض سے وہاں دشمن کی سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کے کہا اے سادہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ، پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور سادہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خلدہؓ

کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے حرمت غڑ کے خطا کی وجہ سے دریائے نل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

**تشریح:** یہاں سے شارح متن آئی کے لئے تہنید اور مقدمہ لگاتے ہیں جس میں کرامت کی تفسیر اور اس کے بعض جزئیات کا بیان ہے کرامت کی تفسیر تو گزرنی اور جزئیات یہ ہیں مثلاً قلیل مدت میں زیادہ مسافت طے کرنا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا نے یقیس کے تخت کو پلک جھپکے سے پہلے پہلے حاضر کیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا انکم یھولونی بمعشرھا لیل ان یمولونی مسلمین قال غلبت من الجن انا انا انک بہ قبل ان تغوم من مقامک والی علو لقونی اعمون۔ قال الذی عنده علم من الکتاب انا انک بہ قبل ان یزدد الیک طرفلک۔ یہاں پر اس واقعے کی طرف اشارہ ہے۔

دوسری مثال یہ ہے مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ حضرت مریم علیہ السلام کے حق میں ظاہر ہوئی۔ حضرت مریم قرعہ احتجاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت تھی وہ اُس کی تربیت میں پورا سرگرم رہتے تھے جب وہ سیانی ہو گئی تو مسجد کے پاس اُن کے لئے ایک حجرہ مخصوص کیا، مریم علیہ السلام میں جیسا عہدت کرتی اور رات اپنی غار کے پاس گزرتی جب حضرت زکریا دن کو اُس کے حجرے میں جاتے تو وہاں بے موسم عجیب وغریب پھل دیکھتے۔ کلمہ دعا و عمل علیہا ذکر کیا الصحرا ب وجد عندہا ووزقہ قال یا مریم ائی لک ہذا قالت ہو من عند اللہ یہ اُن کی کرامت ہے۔ کرامت کی تیسری مثال جیسا کہ ہوا میں اڑنا، کہا جاتا ہے کہ شیخ ابو بن حروہ ہزاروں مرید رکھتے تھے جو کبھی ہوا میں اڑتے اور پانی پر چلتے، جعفر بن ابی طالبؑ اور عثمان رضی سے ہوا میں اڑنا منقول ہے لیکن جعفر بن ابی طالب کا اڑنا نہ حقیقت ابعد الموت ہے جو کہ ہماری تفکیر کا حصہ نہیں۔ چوتھی مثال بانی پر چلنا، حضرت علاء مدنی رضی اللہ عنہ تمام لشکر کو لے کر پانی کے اوپر چڑھے اور صحیح سالم اپنے گھوڑوں سمیت پار ہو گئے۔ پانچویں مثال جیسا کہ جانوروں اور جمادات کا بولنا، حضرت سلیمانؑ لافان اور حضرت ابوداؤدؑ کے سامنے پیالے نے فصیح پڑھی اور انہوں نے سنا۔ یا جس طرح اصحاب کہف کے کھنچے سے بولنا ثابت ہے۔ جب اصحاب کہف اُس کئے کو دیکھ رہے تھے تو اُس نے کہا: انی احب اولیاء اللہ یا اس طرح گائے کا بولنا جو کہ حدیث سے ثابت ہے۔ چھٹی مثال چٹان اُسنے والی مصیبت کا دور ہو جانا یا دشمنوں کی طرف سے پیش آمدہ

تھان سے بچاؤ وغیرہ۔

ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے انگلیز اسلامی نوادہ کے ملازم میں کفار سے بدسلوکی کا جو کہ وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منبر پر بیٹھے ہوئے اللہ تعالیٰ نے وہاں کا سفر دکھایا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پا کر حملے کے لئے چھپے ہوئے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ دورانِ خطبہ آواز دینے لگے یا مسلمانو! الجبل الجبل! آواز اللہ تعالیٰ نے وہاں پہنچایا وہ دھرم متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی۔

ایک دفعہ نصرائی حیرہ نے ایک لڑھے ہادی کو جس کی عمر تقریباً ساڑھے تین سو سال تھی اس کا نام عبدالکح تھا خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا، وہ ہاتھ میں زہر سے مبرا ہوا بوسل لے کر آیا، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا کیا گیا ہے کہنے لگے زہر ہے، جو کہ میں چاہتا ہوں کیونکہ میں آپ کی طرف ایسے ناپسندیدہ امور دیکھ رہا ہوں جن کی برداشت میرے لئے مشکل ہے، حضرت خالد نے زہر کا پتال اس کے ہاتھ سے لیا اللہ کا نام لے کر اُسے پیا، اُن کے قہقہے نے نصرائی حیرہ کے پاس جا کر چپ یہ واقعہ بتایا تو وہ گھبرا گئے اور جنگ کے بغیر مصالحت کر لی۔ (ابو نعیم الحدادی)

جب حضرت عمرو بن العاصی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں مصر فتح کرنے گئے تو وہاں کے لوگوں نے اُن کو دریا سے ٹھل کے دم کا واقعہ بیان کیا کہ جب یہ دریا خشک ہو جاتا ہے تو ہم اس میں ایک مسین وکیل لڑکی والدین کی اجازت سے زبردستی سے آواز کرتے ہیں الٰہی رعب ہیں تو یہ بچے لگتا ہے، حضرت عمرو بن العاصی رضی اللہ عنہ نے اُن کو اس رسم سے روکا۔ بہر حال دریا خشک ہوا اور لوگ پریشان ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا حضرت عمر نے ایک چھوٹا سا خط دریا سے ٹھل کے نام بھیجا جس میں یہ الفاظ لکھے تھے، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مِنْ عَبْدِ اللّٰهِ عُمَرُو بْنِ الْخَطَّابِ اِلَى بِلِّیْ مِصْرَ اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّ كُنْتُمْ تَجْعَلُوْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَیْلًا لِّجَمْعِ رَاۤیِ كُنَّ اَللّٰهُ یَجْعَلُكَ فَاَسْأَلُ اللّٰهُ الْوَاسِعَ الْفَظْهَارِ اِنْ یَجْعَلَ لَکَ، جب یہ خط دریا سے ٹھل میں ڈالا تو دریا سے ٹھل بوری ہو اور اُنی وقت سے آج تک دریا سے ٹھل خشک نہیں ہوا، یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کرامت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اولیاء اللہ کی کرامت کے کئی سارے واقعات ہیں جو کہ شار سے باہر ہیں۔

﴿وَلَمَّا اسْتَمْتَلْتِ الْمَعْجِزَةَ الْمَكْرُمَةَ الْاُولَى، بَانَهُ لَوْ جازَ ظَهْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاُولَى، لِاحْتِبَهِ بِالْمَعْجِزَةِ لَمُنْ بِتَمَيِزِ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِ النَّسَبِ اِشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَكَهْنُ ذَلِكَ اِى ظَهَرَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاُولَى الَّذِى هُوَ مِنْ اَحَادِ الْاِئِمَّةِ مَعْجِزَةٌ لِلرَّسُولِ الَّذِى ظَهَرَتْ هَذِهِ الْكِرَامَةُ نَوَاحِدُ مِنْ اَعْمَةٍ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا اِى بِتَمَيِزِ الْكِرَامَةِ مِنْ وَلَدِهِ وَلَوْ يَكُونُ وَتَمَّا الْاَوَّلُ اِنْ يَكُونُ مُبْهَمًا فِي ذِيانِهِ وَدِيَانَتِهِ الْاَقْوَالُ بِالتَّغَلُّبِ وَاللِّسَانُ بِرِسَالَةِ رَسُولٍ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِي اَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ حَتَّى لَوْ اَدْعَى هَذَا الْاُولَى الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهِ وَهَدَمَ الْمَدَابِحَ لَمْ يَكُنْ وَتَمَّا اَلَمْ يَظْهَرِ ذَلِكَ عَسَى اِبْدَهُ وَالْحَاصِلُ اِنْ الْاَمْرُ اِلْحَاقِي لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّسَبِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قَبْلِهِ اَوْ مِنْ قَبْلِ اَحَادِ اَعْمَةٍ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاُولَى كِرَامَةُ تَخْلُوهُ عَنْ دَعْوَى لَوْ اِنْ ظَهَرَ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ فَالْنِسَبُ لِأَنَّهُ مِنْ عِلْمِهِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا وَ مِنْ قَصْدِهِ اِظْهَارِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حِكْمِهِ لَطَعًا بِمَرْجَبِ الْمَعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْاُولَى ﴿﴾

ترجمہ: اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزل نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارقِ عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ سرفراز کا شبہ ہوتا اور اگر نبی کا غیر نبی سے اختیار نہ ہوتا تو معتزل نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اہل دلی سے جو امت کے افراد میں سے ہے خوارقِ عادت کا ظہور اس رسول کا بخیرہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اس کرامت سے معلوم ہوگا کہ وہ شخص دلی ہے اور کوئی شخص دلی نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ دو اہل دلی دینت میں حق پر ہو۔ اور اس کی دینت دلی اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہے۔ اور اس کے ادا کردہ نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ دلی مستقل باہیات ہوئے اور نبی کی عہد دہی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ دلی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خوارقِ عادت نبی کے ائمہ سے معجزہ ہے چاہے انہی کی طرف سے ظاہر ہو یا کسی کے امت کی افرادی طرف سے اور دلی کے قہار سے کرامت ہے اس شخص کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ امر خارق

عادت (ظاہر ہوا ہے۔ تو نبیؐ کا سنے نبیؐ ہونے کا یقین کرنا اور خوارق عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے منتظر بننا کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے، برعکس دلی کے (کہ اس کے لئے ان امور لازم میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مخصوص تہیہ بانہ صاف ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قرآن نے اولیاء کے لئے شہود کے ساتھ کرامت ثابت کیے جبکہ معجزہ تو اس سے منکر ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس کے اثبات سے نبیؐ اور غیر نبیؐ میں امتیاز نہ ہو گا لہذا اس سے انکار ہی بہتر ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے ان کے اعتراض کا جواب دیا کہ دلی کے لئے اثبات کرامت میں تاخیر نبوت ہے کیونکہ دلی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبیؐ کا قیام اور ان کی رسالت کا مصدق ہو تو ایسے دلی سے ظاہر شدہ فرق عادت کام اہم کے لئے کرامت مگر اس کے نبیؐ کے حق میں مجزوء ہے اور اس کرامت سے اس کے نبیؐ کی تائید ہونے کی کیونکہ جس نبیؐ کے اشیاء کے انصاف پر ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اس کے نبیؐ کا کیا پتہ چھتا ہوا کوئی التماس نہیں ہاں اگر یہ خود اشتغال کا مقام ہے درخود کو اشیاء کے بنائے نبیؐ بتائے تو مجزوء کی کیا بلکہ کافر ہے لہذا تو اس کے انصاف سے ظہور ہی نہ ہوگا لہذا اگر ہوگا تو وہ بھی کرامت نہیں بلکہ مستدرج ہوگا۔ لہذا کرامت ثابت ہے۔

والحاصل ان الامور المتعارفۃ علیہ من شارب الہی حقین کو بطور خلاصہ پیش کرنا چاہتے ہیں کہ مجزوء اور کرامت کے درمیان امتیاز کا کوئی خطرہ نہیں کیونکہ دونوں کے درمیان فرق موجود ہے۔

(۱) مجزوء نبیؐ کے ساتھ ہر دور ہوگا جبکہ کرامت دلی کے ساتھ ہر صابر ہوگا۔

(۲) نبیؐ اپنے مجزوء کا دعویٰ کر سکتا ہے اور اس کے ذریعے کسی کو دعوت بتا دے سکتا ہے جبکہ دلی کرامت کا دعویٰ نہیں کرتا۔

(۳) نبیؐ کو اپنے نبیؐ ہونے کا کام ہوتا ہے جبکہ دلی کو دلی ہونے کا علم نہیں ہوتا۔

(۴) ظہور مجزوء کے لئے نبیؐ کا قصد اور ارادہ ضروری ہوتا ہے جبکہ دلی کی کرامت کے لئے اس کا قصد و ارادہ ضروری نہیں بلکہ بسا اوقات بلا قصد و ارادہ دلی سے کرامت ظاہر ہو جاتا ہے۔

(۵) مجزوء میں دوام در امتداد ہوتا ہے مثلاً موسیٰ علیہ السلام کے لئے یہ بیضاء اور عسافہ مجزوء

دوام کے ساتھ حاصل تھے جب چاہتے تو دشمنوں کے سامنے حاضر کرتے جبکہ ولی کی ولایت میں دوام نہیں ہوتا  
ابھی حاصل ہوا کہ نہیں ہوگا اور اگر اللہ چاہے تو دوام بھی بخش سکتے ہیں اس سے کون پوچھے والا ہے۔

(۶) مجوزے کے حصول اور انکے پر نی کو اللہ کی طرف سے قدرت دی جاتی ہے وہاں جب چاہے تو ظاہر  
کرتے جبکہ ولی کو کرامت یا قدرت حاصل نہیں ہوتا جب نبی کو قدرت حاصل ہوتا ہے ہذا وہ اس سے دشمن کا  
مقابلہ بھی کر سکتا ہے جبکہ ولی ایسا نہیں ہوتا۔

(۷) نبی کے ہاتھوں مقبور مجوزہ کے بعد اس کے متعین پر ایمان لانا ضروری ہے جبکہ بعض اوقات  
مجوزے پر عدم ایمان کی وجہ سے مزاحمت بھی ہوا کرتی ہے جبکہ ولی کے ہاتھ ظہور کرامت کے بعد نہ اس  
کے متعین پر ایمان ضروری ہے اور نہ ہی اس سے قوم کو خطرہ لاحق ہوتا ہے۔

﴿وَالْفَصْلُ الْبَشَرُ بَعْدَ نَبِيٍّ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالُ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ لَكُنْهُ إِذَا دَامَ الْوَلَايَةُ

وَالْبَشَرُ بَعْدَ نَبِيٍّ لَا يَمُوتُ مَعَ ذَلِكَ لَأَمَدٌ مِنَ الْخَصْمِ عَمِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَوْ أَرَادَ كُلُّ بَشَرٍ  
يُوجَدُ بَعْدَ نَبِيٍّ أَنْ يَنْقَضَ بِعَمِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ أَرَادَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ بَعْدَهُ لَمْ يَفْدِ الْفَضْلُ  
عَلَيْ الصَّحَابَةِ وَلَوْ أَرَادَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ فِي الْجَمَلَةِ انْقَضَ بِعَمِيٍّ  
عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ يَكُنَّ الصَّبِيحُ الَّذِي جُنْدِي النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النَّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَعْلِيمٍ وَفِي  
الصَّعْرَاجِ بِالْمَرْوَةِ قَدْ حَمَّرَ الْقَارِي فِي الَّذِي هُوَ فِي الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْعَصْرَمَاتِ  
ثُمَّ عَشَمَانُ ذَوِ الْبُرُوقِ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوْجُهُ رَقِيَّةٌ وَلَمَّا مَاتَتْ رَقِيَّةٌ زَوْجُهُ أَمَ كُلُّوْمُ  
وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَتْ لَوْ كَانَتْ عِنْدِي ثَلَاثَةُ أَلْوَجِنِكُنَّ لَمْ عَلَيَّ الصَّرَفُ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ وَخَلَّصَ  
أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيَّ هَذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَالظَّاهِرَ لَهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيلٌ عَلَيَّ ذَلِكَ  
لَمَّا حَكَمُوا بِدَانِكَ وَأَمَّا سَيِّدِي فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَنَابِيں مَعَارِضَةً وَلَمْ لَجِدْ هَذِهِ الْمَعْنَى  
مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَلُّفُ فِيهِ مَخْلُوعًا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَأَسِيَّاتِ وَكَانَ  
السَّلَفُ كَانُوا عَمَرُوكُمْ فِي تَفْضِيلِ عَشَمَانِ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عِلَامَاتِ أَهْلِ السَّبَةِ وَالْجَمَاعَةِ  
تَفْضِيلُ الشَّيْخِيں وَ سَبِيَّةِ الْمُحَبِّينِ وَالْأَصْحَابِ أَنَّهُ إِنْ أَرَادَ بِهَا الْفَضْلَةَ كَسَفَرَةِ التَّوَابِ  
فَلَمْ يَلَفْ جِهَةً وَأَنْ أَرَادَ كَثَرَةَ مَا يَمْلِكُهُ ذَوُ الْعَمَلِ مِنَ الْفَضَائِلِ، فَلَا يَكُنْ۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابو بکر صدیق ہیں اور زیادہ بھتر یہ ہے کہ بعد از انبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے بعد یعنی علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر مراد یہ ہوئے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو یعنی علیہ السلام سے نقیض و رد ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی زلزلہ روئے زمین پر موجود ہو تو یعنی علیہ السلام کے ذریعہ نقیض وارو ہوگا (بہر حال) ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل) ابو بکر صدیق ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں ظہر تردود کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی۔ پھر عمر فاروق ہیں جنہوں نے تقیایا اور مقدسات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر حذیفہ بن یمان ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دے دیا اور جب وہ اطفال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی اطفال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر حضرت نفی ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسول اللہ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ مگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ دسبے بہرہ وہم نے جائیسا کے وکیل کو تھاراض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی مجلس کا تعلق ہو اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں نکل ہو اور سلف حضرت عثمان کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اہل سنت و الجماعت کی علامات میں سے تکفیل شیخین اور محبت صحیحین کو قرار دیا اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضل کی اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

تشریح: یہاں سے ایک اہم مسئلہ بیان ہو رہا ہے جس کو مسئلہ ائمہ کہہ جاتا ہے۔ اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ تمام ائمہ لوں میں انبیاء کرام کے بعد افضل انسان حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ شرح رحمہ اللہ ضمن ہ



اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماقن کے لئے بہتر صورت یہ تھی وہ الفصل البشر بعد فیئنا کے بجائے الفصل البشر بعد الانبیاء لائے۔ وجہ یہ ہے کہ بعد فیئنا سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام سابقہ انبیاء سے بھی افضل ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے تو اگر بعد الانبیاء کا کلمہ ذکر کرتے تو یہ اعتراض وارد نہ ہوتا۔

شراح نے ان قسم کی عبارت لانے کو صرف احسن کہا واجب نہیں تھا کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر محمول کرنا بھی ممکن ہے، نیز اگر بعد یہاں پر زمانی لیا جائے اور قیما نہ لیا جائے تو کسی وقت معنی یہ ہوں گے کہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابوبکر ہیں۔ اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے غلطی کا احتمال ہوتا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت یحییٰ علیہ السلام کا استثناء بھر بھی ضروری ہے کہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اس لئے معنیٰ کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہمارے نبی کے بعد حضرت یحییٰ کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، بہر حال حضرت یحییٰ کی قصصیں کرنی چاہئے تھی تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارح مختلف اصنامات کے ساتھ کلام معنیٰ کی توجیہ پیش کر کے سب کی تضعیف کر رہے ہیں۔ (۱) کلام معنیٰ کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پاؤ جانے گا یعنی جو آپ ﷺ کے بعد ملت حیات سے منفرد ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام معنیٰ حضرت یحییٰ سے نوبت جاتا ہے کیونکہ حضرت یحییٰ تو آپ ﷺ کے بعد تشریف لائیں گے۔ شارح کو یہ جواب دینا ممکن ہے کہ معنیٰ کی مراد فقط بعدیت ہے نہ قبلیت نہیں اور حضرت یحییٰ کے اندر قبلیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ معنیٰ کا تصور یہ ہو کہ جو لوگ حضرت محمد ﷺ کے زمانے کے بعد پیدا ہوں ابوبکر زمانے سے افضل ہیں تو حضور ﷺ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں تو حضرت یحییٰ کا اعتراض ختم ہوا مگر دوسرا اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ اگر بعد باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہ کرامؓ سے افضل نہیں کیونکہ وہ تو اسی وقت سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں حالانکہ ابوبکر صحابہ سے بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں جتنے بھی لوگ تھے ابو بکرؓ ان میں سب سے افضل ہیں تو اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ ابو بکرؓ صحابہ سے تو افضل ہیں کیونکہ وہ کسی زمانے میں موجود تھے لیکن چالیس اور تین تابعین سے افضل اس لئے نہیں کہ وہ تو اس وقت موجود نہ تھے، مگر اس اعتراض سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جب ابو بکرؓ کی فضیلت صحابہ کرام پر ثابت ہے تو تابعین اور تبع تابعین پر تو حریقہ اولی ثابت ہے۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجدد انسان ہے جو نبی احمدؑ دوئے زمین پر موجود ہے خواہ وہ حضور ﷺ کے زمانے میں پیدا ہو چکا ہے یا بعد میں لہذا اس صورت میں یہ صحابہ اور تابعین سب کو شامل ہو کر ابو بکرؓ کے لئے سب پر فضیلت ثابت ہو جائے گی مگر حضرت یحییٰ سے اعتراض اب بھی وارد ہوگا کیونکہ زمین پر نزول ہوگا۔ شارح تاجوہتے ہیں کہ مصنف کے کام میں تاویل کرنے کے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال باقی رہے گا لہذا حضور ﷺ کے بعد درجہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابو بکر صدیقؓ پنج سلام سے پہلے ان کا نام عبد اللہ بن عبد المطلبؓ تھا تو آپ ﷺ نے ان کا نام عیاض رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کے لئے صدیق کا لقب جبریلؑ کی زبان پر آسمانوں سے نازل ہوا ہے اور آپ کو ابو بکرؓ اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ علی الدین آپؐ مردوں میں سب سے پہلے دین اسلام میں داخل ہوئے، آپؐ نے کبھی بت پرستی نہیں کی اور نہ ہی شراب نوشی کی ہے۔

شم عصر الحاروقی البیع مجدد دوم درجہ حضرت عمرؓ ہے، آپؓ کو فاروقی اس لئے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قیصوں اور مقدمہ میں حق اور باطل کے درمیان واضح فرق کر کے دکھایا۔ ایک روایت میں وارد ہے کہ ایک منافق در ایک یہودی کا چھڑا ہوا دونوں اپنے مقدمہ حضور ﷺ کے پاس لے گئے تو آپ ﷺ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا منافق کو یہ فیصلہ اہل بدعت تو یہودی سے کہہ کر یہ فیصلہ حضرت عمرؓ کو دوائے حق، جب یہ مقدمہ عمرؓ کے پاس لے گئے تو عمرؓ نے اس منافق کو قتل کر کے فرمایا کہ جو حضور ﷺ کے فیصلے سے ناراض ہو تو اس کے لئے میرے پاس سے ملادو اور کوئی فیصلہ نہیں لہذا اسی دن سے اس کا نام فاروقی رکھا گیا۔

ثم عثمان دار النورین لفتح

پھر تیسرا درجہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ہے اس کو ذو النورین اس لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کی

دو صاحبزادیوں حضرت رقیہ اور حضرت ام کلثومؓ کے بعد دیگرے آپ کی نکاح میں رہیں اور ام کلثومؓ کی وفات کے بعد آپؐ کو لکھنے نے فرمایا کہ اگر اس وقت میری تیسری بیٹی فارغ ہوتی تو میں حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دیتا۔ حضور ﷺ کی بیٹیوں کو تو یہیں کہنا چاہیایا تو ان کی شرافت کی وجہ سے یا تو آپؐ نے لکھنے کے مامول میں سے ایک ام ہے۔

عمر بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ عثمانؓ کے لئے نکاح کا انتظام کر لو اگر میری تیسری بیٹی ہوتی تو میں اس کو نکاح میں دے دیتا اور میں نے اس کو دینی کے ذریعے بیٹی دی ہے۔ یعنی مجھے بذریعہ دینی حکم ملا تو میں نے بیٹی کا رشتہ دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے سنا کہ اگر میری چالیس بیٹیوں ہوتیں تو میں آپؐ کے بعد دیگرے حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دے دیتے۔

لحم علی المرتضیٰ الخ آن کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقام ہے۔ حضرت علیؓ جو مرتضیٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ برگزیدہ بندے تھے، مرتضیٰ کے معنی برگزیدہ کے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بڑوں کو اس ترتیب پر پایا کہ ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوئی تو وہ برگزیدہ ترتیب قائم نہ کرتے۔ جب انہوں نے یہ ترتیب جانی ضرورت انہوں نے دلائل کی موجودگی میں جانی ہے لہذا ہم پر ان کی اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا ضروری ہے۔

و اما نحن لم وجدنا الخ یہاں شارح یہ اثبات چاہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح کا یہ مسئلہ کافی ہے، انارے اصناف سے بھی ترتیب مقول ہے اگر ہم اصناف کے ساتھ حسن ظن کی وجہ پر ان کی تظہیر نہ کرتے تو اس بارے میں توقف ہی افضل تھا۔ ایک تو اس لئے کہ اس سلسلے میں شیعہ اور اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں، نیز کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم یہ کہ مسئلہ اعتقادی ہے عمومی نہیں اور اعتقادات میں غلطیاں کافی نہیں ہوا کرتے۔ سوم یہ کہ اس مسئلے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں خلل نہیں قائم شرع کی یہ قبول یا تہی ضعیف اور کمزور ہیں۔

والسلف کانوا متوافقین الخ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے اصناف نے توقف کو ترجیح دی ہے نہیں شرع کا یہ استدلال صحیح اس لئے نہیں کہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متعارض یہ حضرت عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان انصافیت کی بات نہیں بلکہ ابوبکرؓ کے حضرت علیؓ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے لہذا انہوں

نے توقف نہیں کیا بلکہ تفصیل تک نہیں کو اہل سنت والجماعت کی علامات سے عذر کیا۔

الانصاف الخ اگر انصافیت سے مراد کثرت ثواب ہے پھر تو توقف کی کوئی بنیاد ہے کیونکہ کثرت ثواب کا تعلق عمل سے ممکن نہیں اور عمل وارد نہیں اور اگر ان اشیاء کی زیارتی مرقم ہے جن کو لوگ کمالات میں شمار کرتے ہیں تو پھر توقف کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ حضرت علیؑ کے کمالات اور کمالات زیادہ ہیں۔ تاہم شارع کا یہ جملہ علماء کو ناپسند ہے کیونکہ ہمارے اسلاف نے حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح دی ہے۔ بعض علماء کو شارع کی یہ بات اچھی ناپسند آئی کہ انہوں نے فرمایا کہ اس سے شیعیت کی بدولت آئی ہے تاہم حق بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مناقب اور فضائل کا امتزاج شیعیت قرار دینے بھی مناسب ہے۔

﴿وَحَدَّثَنَاهُمْ اَيُّهَا بَنِيهِمْ عَنْ رَسُولِ فِي الْمَامَةِ الْاَلِيْنَ بِحَيْثُ يَحْبِبُ عَلِيٌّ كَاثَرَةَ الْاَمَمِ الْاَلِيَّاعِ عَلِيٌّ هَذَا التَّرْتِيبُ اَيْضًا يَعْنِي اَنْ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُولِ اللّٰهِ لَا يَسِيْ بِكَرْتِهِ لِعَمْرٍو ثُمَّ لِعُمَامٍ ثُمَّ لِعَلِيٍّ وَذَلِكَ لِاَنْ اَصْحَابَهُ لَمْ يَجْعَلُوْهُ يَوْمَ نَوْفِيْ رَسُولِ اللّٰهِ حَسَنِيْ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ سُلْطَانَةٍ بَنِيْ سَاعِدَةٍ وَاسْتَفَرَّوْا بِهِمْ بِعَالِي الْمَشَاوِرَةِ وَالْمَنَازِعَةِ عَلِيٌّ خِلَافَةً يَبِيْ بَكْرٍ فَاجْمَعُوا عَلَيَّ ذَلِكَ وَبِإِيجَازٍ عَلِيٌّ عَلَيَّ دَوَّسُ الشَّاهِدِ بَعْدَ نَوْفٍ كَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لِهَذَا لَمَا اَتَقَى عَلَيْهِ اَصْحَابُهُ وَتَنَازَعَهُ عَلِيٌّ كَمَا نَزَعَ مَعْنُوْنَةٌ وَلَا حَاجَ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِيْ حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا نَزَحَتْ الشُّبُهَةُ وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِيْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ الْاِتِّفَاقُ عَلَيَّ الْبُطْلُ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ لَمْ اَنْ اَبَا بَكْرٍ لَمْ يَنْسَ مِنْ حَبِيْبَتِهِ دَعَا عُمَامٍ وَامَنِيْ عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيْفَةَ وَاعْرَجَهَا اِلَى النَّاسِ وَامَرَهُمْ اَنْ يَبَايَعُوْهُ لَعَنَ فِيْ الصَّحِيْفَةِ لِبَايَعُوْا حَتَّى مَرَّتْ بِعَلِيٍّ فَقَالَ بَايَعْتُ لَعَنَ لِبَهَا وَانْ كَانَ عَمْرٍو بِالْجَمْعَةِ وَلَوْ اِتِّفَاقُ عَلِيٍّ خِلَافَتَهُ لَمْ اسْتَشْهَدْ عَمْرٍو وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُرُوعًا بَيْنَ سَيِّدِيْ عُمَامٍ وَ عَلِيٍّ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَخُلُجَةَ وَ زَيْدٍ وَ سَعْدِ بْنِ اَبِي رَافِعٍ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتِهِمْ اِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَ رَضِيَوا بِحُكْمِهِ فَاعْتَارَ عُمَامُ وَبَايَعَهُ بِمَحَضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ لِبَايَعُوْهُ وَالْفَقَاهُ وَالْاَزْوَاجُ وَ عَمِلُوْا مَعَهُ الْجَمْعَ وَالْاَحْيَادَ لَكِنْ اَجْمَعُوْا لَمْ اسْتَشْهَدْ وَتَرَكَ الْاَمْرَ مَهْمَلًا فَاجْمَعُ كِبَارُ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ عَلَيَّ عَلِيٍّ وَانْقَسَبُوا

منہ قبول الخلافۃ و ما بعدہ لسا کان الفضل اهل عصرہ و ارلہم بالخلافۃ و ما وقع من  
المتخلفات و المحرمات لم یکن من نزاع فی خلافۃ بل عن عطا فی الاجہاد و ما وقع  
من الاختلاف بین الشیعۃ و اهل السنۃ فی ظہر المسئلۃ و ادعاء کل من الفريقین النص  
فی باب الامامۃ و لیراد المسئلۃ و الاجوبۃ من الجانبین لہذا کور فی المعطولات ﴿ ۱ ﴾۔

ترجمہ: اور ان کی خلافت یعنی امامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی  
فزع واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہوتا بھی اسی ترتیب پر ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت  
ابوبکرؓ کی ہے، پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات  
کے روز صحابہ سفید بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور باہمی مشورے اور توہمیں میں کے بعد ابوبکرؓ کے  
خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئیں، میں سب نے اس پر جناح کر لیا اور تدرے توقف کے بعد  
حضرت علیؓ نے بھی مجمع ہر میں ان سے بیعت کی اور اگر خلافت اسی کا (ابوبکرؓ کا) حق نہ ہو تو  
موجب اس پر اتفاق نہ کرتے۔ اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع  
کیا تھا۔ اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر بحث قائم  
کرتے۔ اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارو ہونے والی نص پر عمل نہ کرنے کا  
جیسے تصور کیا جاسکتا ہے، پھر جب ابوبکرؓ اپنی زندگی سے ماپیں ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو  
بنایا اور ان سے اپنا جہد نامہ لکھوایا، پھر جب کچھ بچے تو اس عیضہ کو سر بند کر دیا اور لوگوں کے سامنے  
اس کو پیش کیا اور انہیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو مجھ میں ہو تو سب نے بیعت کی  
حتیٰ کہ حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں  
ہے اگرچہ وہ غلطی ہوں۔ اور میرا حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ شہید  
کر دیئے گئے اور مسند خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبد الرحمن بن عوفؓ، طویؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی  
وقاصؓ کے باہمی مشورے پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاویہؓ بن ابی سفیانؓ کے سر پر  
تیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کر دی، تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو توبہ کیا۔ اور میں نے  
ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کی قرآن برداری

کی اور ان کے ساتھ جو اور محمد کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور (علیہ السلام) معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے، تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے منسوب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے۔ اور (حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان) جو اختلافات لڑائیاں ہوئیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا و اجتہاد کی وجہ سے ہوئیں۔ اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل اہلسنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کے نص کا دعویٰ کیا اور جابھٹا سے سوال و جواب کی چٹائی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تقریباً: یعنی خلفاء راشدین کی جس ترتیب سے فعلیت منقول ہے بالکل اسی ترتیب سے ان کی خلافت بھی منقول ہے، خلیفہ اول بلا فصل حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی تفصیل یہ ہے کہ جس روز حضور ﷺ کی وفات واقع ہوئی تو جمہور عجمیوں سے پہلے پہلے انصار محمدؐ، بنو ساعدہ میں جمع ہو کر حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ کے ہاتھ پر بیعت کی تیاری کر رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت مژدہاں صحیحیؓ کو حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کی پرستش ستائی الاصلۃ من قریش یہ الفاظ کہنے سنے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ کی طرف ہاتھ بڑھا کر کہنے لگے کہ تم کو حضور ﷺ نے ہمارے دین کی سرپرستی کے لئے پسند کیا تھا تو کیا ہم آپؐ کو اپنی دنیا کی سرپرستی کے لئے جیسا پسند کریں گے۔ پھر صحابہ دیکھانہ دار آگے بڑھے اور بیعت ہوئے۔ تمام صحابہ بیعت ہوئے، حضرت علیؓ کی کچھ توقف اور تاخیر حضور کی تجویز و تمہین اور حضرت فاطمہؓ کی بیماری کی وجہ سے تھی، پھر بیعت ہوئے، بہر حال حضرت ابوبکرؓ پر تمام صحابہ متفق ہوئے، اگر خلافت حضرت ابوبکرؓ کو حق نہ ہوتا تو صحابہ کیسے متفق ہو جاتے۔ اور اگر حضرت علیؓ کے پاس کوئی دلیل اپنی خلافت پر تھی تو وہ کیسے چھپاتے بلکہ بیان کر کے اپنے لئے خلافت حاصل کرتے، لہذا شیعہ کی باتیں غلط اور بے بنیاد ہیں، صحابہ کرام بھی جماعت حق کو چھوڑ کر باطل پر کیسے متفق ہو گئے یہ انتہائی فساد بات ہے۔

ثم ان اباہم کو لعائن من جنہ وہ الخ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ جب دنیا کی زندگی سے ناامید ہو گئے تو بعض صحابہ کرام سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں مشورہ کیا حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو کھد

نامہ الہ کر دیا کروگوں کو قسم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جاوے۔ بڑا حضرت ابو بکر کے بعد سب صحابہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے یہاں تک کہ حضرت علیؓ بھی بیعت ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جو مہ نامہ لکھا، تاریخ اختلاف ص ۸۴ پر یوں مکتوب ہے "بسم اللہ الرحمن الرحیم ہذا ما عہد ابو بکر بن امی الفضل علی آخر عہدہ فی الدنیا خارجاً عنہا و آتال عہدہ بالآخرۃ داخلہا فیہا حیث یؤمن المکافر برالمن الفاجر ویصلی لکاذب انی استخلف علیک بعدی عمر بن الخطاب لاسمعوا لہ و اطیعوا و الی ثم آل اللہ و رسولہ و ذینہ و انفسی و الیکم غیر اہل ان عدل فذلک ظنی بہ و علمی لہ وان بذل فلک کل امری ما اکتسب و العیر اردت و لا علم القیوم و سبغہم الذی ظننوا انی منقلب ینقلبون و السلام عنہم و رحمہ اللہ و ہو کذا۔"

نہ سنہد عمرؓ الخ پھر عمر رضی اللہ عنہ بنیہ بنیہ رضی اللہ عنہ کے ایک غلام ابو بکر بخوی کے ہاتھوں شہید کئے گئے جس کا واقعہ تفصیل کے ساتھ مکتوب ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام کی ایک کمیٹی (جماعت) تشکیل کی جس میں حضرت عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیر بن العواضؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین شامل تھے، پھر اس جماعت نے قرآن و اعتبارات حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے حوالہ کر کے انہوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ ثالث منتخب فرمایا، تمام صحابہ کرام نے ان کے ہاتھ پر بیعت فرمائی۔

نہ استشهد عثمانؓ و عمر لہ الامر مہمل الخ حضرت عثمانؓ کی واقعہ شہادت کے بعد کابریہ صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ رابع منتخب فرمایا اور تمام صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ وہاں واقع من المتخالفات الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حضرت عثمانؓ کی خلافت پر صحابہ متفق نہیں تھے ورنہ ان اختلافات کی ضرورت کیسے پڑی۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی آمیزش میں جو اختلافات تھیں وہ درحقیقت کچھ اجتہاد کی غلطیوں کی وجہ سے تھیں مسئلہ خلافت میں نہیں تھیں کہ صحابہ کرام حضرت علیؓ کو خلافت کا اہل نہیں سمجھتے تھے، وہ اجتہاد کی غلطی یہ تھی کہ فریق مخالف و تلمیذ عثمانؓ سے تعارض پر اصرار کر رہے تھے، جبکہ حضرت علیؓ سے کچھ مصالح کی وجہ سے اس مسئلے

میں تاخیر ہو رہی تھی، چوتھا نیز اختلاف، رہ گئے دو اختلافات جو کہ اہل سنت اور شیعوں کے درمیان مسئلہ امامت کے بارے میں ہیں، اس کی تحقیق اور ثرینین کے دلائل کے لئے مسولات کا مضامین کیجئے۔

﴿وَالْخِلَافَةُ لِلنَّبِيِّ سَنَةً بَعْدَهَا مَلَكَ وَأَمْرُهُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَخِلَافَةُ بَعْدِي لِلنَّبِيِّ سَنَةً ثُمَّ بَعِيرٌ بَعْدَهَا مَلَكَ عَضُوعًا وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ عَلَيَّ رَأْسَ الثَّلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَعَارِضُهُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خِلَفَاءَ بَلْ مَلُوكًا وَمُرَاءًا وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأَمَةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضُ الْأَمْرَوَانِيَّةِ كَمَنْ فِي صِدِّ الْعَزِيزِ مَقْلًا وَلَحَلَّ لِمُرَادِ أَنْ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَخَالَفَةِ وَبِئْسَ عَنْ اسْتِطَاعَةِ تَكُونِ الثَّلَاثِينَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ لَمْ الْأَجْمَاعُ عَلَى أَنْ نَصَبَ الْأَمَامَ وَاجِبٌ وَأَمَّا الْخِلَافُ فِي اللَّهِ يَجِبُ عَنِ اللَّهِ أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيلٍ سَمْعِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ وَالْمَذْهَبُ الَّذِي يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ جَبَةً جَاهِلِيَّةً وَلِأَنَّ الْأَمَةَ قَدْ جَعَلُوا أَهْمَ الْمَهْمَاتِ بَعْدَ وَلَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصَبَ الْإِمَامِ حَتَّى لَقِيَوهُ عَلَى الدَّلْوِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَلِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الرَّاغِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ بِعَرُوفٍ عَلَيْهِ، كَمَا نَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ﴾۔

ترجمہ: اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی، پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر فریبہ ہو گئے، پھر تو مساویہ طور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشغال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے اربابِ عمل، عقد عقد، عموماً اور بعض مردانہ مٹا حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کا کلمہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی۔ اور اس کے بعد کچھ ہوگی اور کچھ نہ ہوگی۔ پھر اتباع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا خلق پر، دلیل سنی سے



واجب ہے یا قسمی سے اور (اصل حق) کا مذہب یہ ہے کہ حقوق پر مکمل سہمی سے واجب ہے، نئی یہ  
اسلام کے اوشاد فرماتے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور ضیغہ  
کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نئی علیہ السلام کی وفات کے بعد  
سب سے اہم کام امام اور ضیغہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نئی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی  
مقدمہ کیا، اسی طرح براہ کی موت کے بعد اس کی تدفین سے پہلے اٹھا ضیغہ خائب کیا) اور اس لئے  
کہ بہت سے وادعات شرعیہ عام پر موقوف ہیں (جو اس کے غیر انجام ہی نہیں ہو سکتے) جیسا کہ قرآن  
نے اپنے اگلے قریب میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

**تحریر:** خلافت کا مطلب اہمیت دینی کے حصے میں حضور ﷺ کی نسبت ہے۔ اہمیت اور ملکیت  
عام ہے خواہ اس میں نہایت سو یا نہ تو دونوں کے درمیان عموم خصوص متعلق کی نسبت ہے، خلافت عام اور  
اہمیت عام ہے، لہذا حضور ﷺ کے بعد خلافت کا سلسلہ میں سال تک قائم رہا اور اس کی نشان گوئی  
حضور ﷺ کے فرمائی کہ الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم يصير ملكاً عضواً كيمرئ الموت کے بعد میں  
سال تک خلافت کا مد قائم ہوگا اور پھر بادشاہت شروع ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کے بعد: سال، در تین ماہ  
تک حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے اور دس سال پھر ماہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت  
بارہ ماہ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت اور چار سال نور، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت  
ہے۔ یہ مجموعی طور پر آیتیں سال اور چھ، دو تین ہیں پھر اس کے بعد چھ ماہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا زمانہ  
خلافت ہے بعد ایتیں سال تک ہو گئے۔

وہذا مشکل المسألة یا ایک قسم کی اعتراض ہے کہ جب خلافت کا زمانہ صرف تیس سال ہے تو مجتہدین  
اور مہم تحقیق بنو امیہ اور جو عباسی کے بعض بادشاہوں کے خلافت پر متعلق تھے جن میں سے ایک حضرت عمر بن  
عبد العزیز بھی ہیں، لہذا حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ تیس سال کے بعد کوئی خلافت نہیں رہے گی اور  
تحقیق سے معلوم ہو رہا ہے کہ تیس ماہ ۳ سال کے بعد بھی خلافت رہتی ہے۔

قرآن میں نے جو باب انما نزل انما کے ساتھ کہ حضور ﷺ کے بعد میں سال خلافت علی علیہ السلام  
آئی اور پھر اس کے بعد یہ تسلسل نہیں رہے گا کبھی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب الابع يهاى سى شارح فاما ما ہے ہیں کہ اس سنت معتزله اور شیعہ سب کے نزدیک بالاتفاق امام کا تقرر واجب ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر۔ شیعہ میں سے امامیہ اور اسماعیلیہ کا کہنا ہے کہ تقرر امام اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندوں کے حق میں لطف و احسان واجب ہے اور امام کا تقرر مخلوق پر لطف و احسان ہے، لہذا یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اللہ کی ذمہ داری ہے۔ مگر یہ قول واضح طور پر باطل ہے کیونکہ بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب اور لازم نہیں مگر حضرات کے نزدیک مخلوق پر واجب ہے ان کے ارگرو ہیں ایک اعلیٰ سنت کی جماعت ہے اور ایک معتزلہ کی، اس سنت کے نزدیک مخلوق پر امام کی تقرری کا وجوب دلائل عقلیہ سے ہے اور معتزلہ کے نزدیک دلائل عقلیہ سے ہے۔ لہذا امامیہ مذہب یہ ہے کہ نصب امام مخلوق کی ذمہ داری ہے اور شارح اس بات پر تین دلائل پیش کر رہے ہیں۔ (۱) من صانع ولم يعرف امام زمانہ فقد مات ميتة جاهلیة جو شخص کسی محل میں رہ گیا کہ اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانے تو وہ جاہلیت کے موت مرا ہے۔ (۲) حضور ﷺ کی وفات کے فوراً بعد صحابہ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کو امام ضروری سمجھا کہ نبی ﷺ کی مائتین پر بھی اسے مقدم کیا۔ (۳) قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب معروف ہو تو وہ معروف علیہ بھی واجب ہوا کرتا ہے اور یہ بات واضح اور مسلم ہے کہ بہت ساری احکام شرعیہ کا قیام اور نفاذ امام کے بغیر ممکن ہے، لہذا اصول مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہوگئی کہ مخلوق پر امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی اسکی صحیح طرح سے ہو سکے۔

﴿وَالْمُسْتَمْسُونَ لَا مَنَ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَلْقُوهُمُ بِتَفْصِيلِ أَحْكَامِهِمْ وَالْقَائِمَةُ حَمْدُهُمْ وَرِئْدُ

لَعْوَرِهِمْ وَتَجْهِيْزُ جَبُوْشِهِمْ وَاعْلِيْ صَنْقَاتِهِمْ وَلَقِيْهِ الْمُتَعَبِدَةُ وَالْمُتَلَبِّصَةُ وَقَطْعُ الطَّرِيقِ وَالْقَائِمَةُ الْجَمْعُ وَالْأَصَادُ وَلَقِيْعُ الْمَنَازِعَاتِ الْمَقْعَةُ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقُبُوْلُ الشَّهَادَاتِ اِنْدَامَةُ عَلِيٍّ الْمُحَقَّقُ وَتَرْوِجُ الْمَصَارِ وَالصَّدَقَاتُ الَّذِيْنَ لَا اَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَرِسْمَةُ الْعَنَابِمْ وَنَحْوُ ذَالِكِ مِنْ الْاَصُوْرِ النَّصِيْ لَا يَمُوْلَاهَا اَحَادُ الْاِمَامَةِ لَانْ قَبْلَئِيْلَمْ لَا يَجُوْزُ الْاِكْتِفَاءُ بِهَذِيْ حُرُوْكَةٍ فُلِيْ كَلِيْ نَاحِيَةٍ وَمَنْ اَبْنِ يَحْبِبُ نَصْبَ مَنْ لَهٗ لِيْمَانَةُ الْعَائِدَةِ فَلَنَا لَالَهٗ يُوْذِيْ اِلٰى مَنَازِعَاتِ وَمَخَاصِمَاتِ مَقْضِيَةِ اِلٰى اِخْتِلَالِ اَمْرَانِدِيْنِ وَالِدَالِيْ كَمَا نَشَافَعُ لِيْ زَمَانَنَا هَلَا لَانْ قَبْلَ

سے ہو جائے گا جیسے کہ ذمہ دارین (شرک باذنہ) کے عہد میں تھے۔ ہم جواب دینے کے لیے اس اندھی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، سڑکی گھر کی تیاری وغیرہ) کا کام تو ہو جائے گا مگر دین کے کاموں (جس اور عبادت کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں ضلّی پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہی (امور دین) کا نظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے کہ مدت خلافت تین سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ اسلام سے خالی ہوگا تو چارویں امت جنہاں ہوگی اور (حدیث مذکورہ کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوتی ہے۔ ہم جواب دینے کے لیے پہلے گزرا چکا ہے کہ خلافت کا نہ مراد ہے۔ اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دور خلافت قائم ہو جائے گا، دور امامت ختم نہ ہوگا اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہمارے لوگوں سے نہیں پائی بلکہ بعض شیوخ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ نہ خلافت کی خلافت کے نوائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ دہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث الحکام ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے نصب امام کی اہمیت کی وضاحت کے لئے ان امور کی نشان دہی فرمائی کہ امام کی اہمیت اور ان میں داخل ہیں۔ وہ مندرجہ ذیل امور ہیں۔

- (۱) احکام شریعہ کا اجراء اور نفاذ۔ (۲) حدود کا قائم کرنا۔ (۳) دارالاسلام کے سرحدات کی حفاظت۔
- (۴) القصر کی تیاری۔ (۵) صدقات کی وصولی اور پھر ان کے مصروف پر خرچ کرنا۔ (۶) غاصبوں، غاصبوں، پھروں اور مرنوں کو گرفتار کر کے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا۔ (۷) غار جہاد اور غار عمیر کی ترقی اور قیام۔ (۸) لوگوں کے درمیان بھگڑے ٹھنڈا۔ (۹) حقوق کے متعلقہ دعویٰ قبول کرنا۔ (۱۰) وہ چھوٹے بچے جن کا ولی نہ ہو ان کے نکاح کا نظام کرنا۔ (۱۱) تقسیم کی صحیح تقسیم اس کے علاوہ اور بھی بہت حد سے امور ایسے ہیں جن کو بادشاہ کے بغیر کوئی اور نہیں کر سکتا، لہذا بادشاہ اور اس کا ہونا ضروری ہے۔

لأن قبل لم لا يجوز الاستغناء بالغ شاور یہاں پر ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

فلینکشف ہندی حور کشف الریاسة العامة اماماً کان اولہم امام فان انتظام الامر بحصل  
بذلك کما فی عهد الامر انکنا نعم بالحصل بعض النظام فی امر الدنيا ولكن یختل  
امر الدين و هو الامر المقصود الایم والقعدة العظمی فان لیل فعلی ما ذکر من ان منة  
الخلافة لثبوت سنة یتكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين غایا عن الامام فیعمی الایمة  
کلهم و یتكون منهم سنة حاضیة فلما قد سبق ان المراد بالخلافة التامة و لو سلم للمعل  
دور الخلافة تنقضي دور الایمة بناء علی ان الایمة اعم، لکن هذا الاصطلاح مما  
لم یجده من القوم بل من الشيعة من یزعم ان الخلیفة اعم و لهذا یقولون بخلافة الایمة  
الذیلة دون امامتهم و اما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکک۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے کوئی اور نہ ہوتا ضرورت ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور  
ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے  
صدقات وصول کرے اور خالص اہل بیتوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جند و مدیرین  
کی غمازوں کا انتظام کرے اور قوموں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق  
پر قائم کی جائے والی شہادتیں تمیز کرے اور ان بنائے ہوئے لوگوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی  
ولی نہیں ہوتا۔ اور اسوای خیریت تقسیم کرے اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں  
امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے، نہی اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے  
مخلص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص ضرور کرتا کہانی سے واجب ہے جس کو (تمام  
بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو، ہم خواب دیکھ گئے کہ اسی لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا  
ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے۔ جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مشاہدہ  
کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آج بھی دست بگریباں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو  
کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو، بخود وہ امام ہو (یعنی امامت  
کے اوصاف و شرائط مظاہر قریب ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و  
شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریب ہو) اس لئے کہ (دین و دنیا) کے کاموں کا انتظام اس

سوائے یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر قسم میں امام بنادیا جائے جس کو وہاں غیب اور شان و شوکت حاصل ہو لہذا پورے عالم اسلام کا ایک امام ہونا کیوں ضروری ہے۔ جو اب یہ ہے کہ اگر امام ایک نہ ہو تو مختلف اماموں کے درمیان آپس میں جھگڑا ہوگا جس سے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے امور میں پریشانیاں پیدا ہوں گی۔

فان لبن علیہ کیف بدی شو کچو لدہ الخ اعتراض یہ ہے کہ اگر پورے اصل اسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو خلیفہ سے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اندر امام کے اوصاف موجود ہوں کہ وہ قریشی ہو، قس ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو اور امور اختلافیہ سے واقف ہو بلکہ اگر کوئی بھی صاحب اقتدار جو پورے اصل اسلام پر غلبہ حاصل کرے اور اختلافات منہال سکے تو اس پر انکار کر لینی چاہئے طولہ وہ امام ہو یا نہ ہو۔ شارح نے جواب دیا کہ اس طرح کچھ دینی امور تو درست ہو جائیں گے لیکن شرائط امامت کی فہدان سے امور آخرت کا نقصان ہوگا اور احکام دین کا بھی حملہ نہ ہو سکے گا۔

فان فیہ علیہ علیہ فاکثر من ان النفع یہاں سے شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلافت صرف تیس سال رہے گا جس کے بعد خلافت ختم ہوگی لہذا اگر بادشاہی ہوگی تو جس کا واضح منصب یہ ہے کہ ساری امت گناہ گار ہے کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دے۔ شارح ان کے دو جواب دیتے ہیں۔ پہلا قلم مسی یہ پہلے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خلافت کا یہ اور خلافت علی رضاعیہ صرف تیس سال ہے اور اس کے بعد خلافت کا لہو تو ختم ہو جائے گی جس خلافت باقی رہے گی وہ مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی ایک فرد بھی باقی ہو تو مطلق کا وجود جاریا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائے گا لیکن امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور امت نصب امام کا مکلف ہے کہ نصب خلیفہ کا۔ ہمارے اس دوسرے جواب کا مطلب یہ ہے کہ خلافت خاص ہے اور امامت عام ہے۔ خلیفہ وہ ہے جس کو یہ سمت عام حاصل ہو کر سو قصد اتراح رسول پر رہا ہو اور امام عام ہے خواہ اسے اتراح رسول حاصل ہو یا نہ۔

لیکن ہذا الاصطلاح الخ شارح مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فرق چھکھیں اصل سنت سے متحمل نہیں یعنی ہماری مذکورہ تقریر سے بہر حال جواب تو حاصل ہوا مگر جواب قسلی بخش نہیں۔ یہ

اسطلاح شیعہ سے متعلق ہے کہ انہوں نے ان کو ائمتہ گرامہ کو نام لگا کر اہل طاعت کو عام کر دیا ہے۔ اُن کے نزدیک خلیفہ ایک سلطان ہی ہے غزوہ و عالم ہے یا عادل ہے برخلاف امام کے کہ وہ اُن کے نزدیک بارہ انمول میں سے ایک ہوتا اور وہ معصوم ہوگا بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عروج کے خلافت کے توکل ہیں اور امت کے بھی۔

و اما بعد الخلفاء العاصیۃ الخ یعنی آپ کا یہ جواب خفاء ہو جاں تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں تو امت گمراہ سے بچ گئی لیکن خفاء ہو جاں کے بعد تو نہ اس سے اور نہ خلیفہ شاریع فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ مشکل ہے کہ امت گمراہ سے بچ سکے۔

ثم یبھی ان یكون الامام ظاهراً لیس جمع الیہ لیسوف بانصباح لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا متحققاً من اعین الناس خوفاً من الاعداء و ما للظلمة من الاستيلاء و لا منظر آخر و وجه عند صلاح الزمان و انقطاع مواد النشر و الفساد و الحلال نظام امن انفسهم و العداۃ كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامیة منهم ان الامام الحق بعد رسول اللہ علیؑ ثم ابنه الحسنؑ ثم اخوه الحسینؑ ثم ابنه علی بن ابی طالبؑ ثم ابنه محمد الباقرؑ ثم ابنه جعفر الصادقؑ ثم ابنه موسى الكاظمؑ ثم ابنه علی الرضاؑ ثم ابنه محمد تقیؑ ثم ابنه علی النقیؑ ثم ابنه الحسن العسکریؑ ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المہدیؑ و لہ احتضنی خوفاً من عداۃ و مبغضہ لہملاً اندیا لسطاً و عدلاً ملکت جوراً و ظلماً و لا امتنع فی طول عمرہ و اعتقاد اہام جہلوتہ کعبہ حسن و انحضرت و غیر ہما و انت خیر بدی اختفاء الامام یعدمہ سواء لی عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام و من خوفہ من الاعداء لا یوجب الاختفاء بحیث لا یوجد منه لا الاسم بل عداۃ الامرین یوجب اختفاء دعوی الامامۃ کما لی حق آیتہ الامین کانوا شاہدین علی الناس و لا بدعوی الامامۃ و یضاهی لعداۃ الفساد الزمان و اختلاف الآراء و استیلاء الظلمة احتیاج الناس الی الامام اشد و اتقواہم لہ سہل

ترجمہ: پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی

کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور مخالفوں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال و رسم) ہو چکے اور شر و فساد کا مادہ غلبہ ہو جائے اور علم و معاد والوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت اس کے ظہور کا انتظار کیا جائے وانا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؑ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؑ پھر حسن کے بیٹے حسینؑ پھر حسین کے بیٹے علیؑ ہیں۔ العبادین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے محضر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا۔ پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن مہدٰی۔ پھر ان کے بیٹے محمد کاظم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے دینی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو وہ عدلی و انصاف سے مبرور ہیں گئے۔ جس طرح اسی وقت علم سے مبرور ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے امام دراز ہونے میں کوئی احتمال نہیں جیسے مسیحی اور بخر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور ان کا معصوم ہونا ان افراس کے حاسن نہ ہونے میں برابر ہے جو امام کے وجود سے مقصود ہے اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اسی طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دھڑکی امامت کو پھیلدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (میں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دھڑکی نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور مایوں کے اختلاف اور مخالفوں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اعانت آسان ہے۔

تشریح: معصوم محمد اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے فرقہ امامیہ کے ایک قاصد اور غلط عقیدے کی تردید ہے۔ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ سلسلہ امامت کی پندرہویں امام جس کا نام امام مہدی ہے وہ امام ہونے کے باوجود دشمنوں کی خوف سے ۲۰۶، ۲۰۷ھ ہجری کو دنیا سے غائب ہو گئے ہیں، لہذا اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ جب دنیا سے شرف و کما خاتمہ ہو جائے تو اُن کا ظہور ہوگا۔ شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا اور انت خیر کے ساتھ تین دلائل پیش کیے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ امام کا خلق ہونا اور امام کا نہ ہونا دونوں اس اعتبار سے برابر ہے

کہ دونوں صورتوں میں وہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے ہیں جس کے لئے امام بنایا جاتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دشمنوں کا خوف اس طرح ختم نہ ہو سکا متفق نہیں کہ بس اُس کا نام ہی رو جائے زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ بخوبی امانت کو چھپا کر رکھے جیسا کہ اُن کے آباد اجداد کا طریقہ رہا ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زہد میں لہر اور پگڑے کے وقت اہم کی زیادہ ضرورت ہے جب دیا سے ظلم دیر برکت ختم ہو جائے تو پھر اہم کا کیا فائدہ ہے۔ فائدہ اور ضرورت تو اب ہے کہ اُس کی برکت سے رہتا ہے شرف و فدا کا خاتمہ ہو جائے۔

﴿وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَحْجُوزُ مِنْهُمْ وَلَا يَنْصُصُ بَنِي هَاشِمٍ وَأَوْلَادُ عَلِيٍّ بَنِي بَشْتَرٍ أَوْ يَكُونُ الْأَمَامُ قُرَيْشًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ. وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَبْرًا وَاحِدًا لَكِنْ لَمَّا دَوَّاهُ أَبُو بَكْرٍ مُحْتَجًّا بِهِ عَلَى الْإِنصَارِ وَلَمْ يَنْكُرْهُ وَاحِدٌ فَصَارَ مَجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يَخْتَلَفْ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ وَلَا يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لَمَّا ثَبَتَ بِأَسْنَانِ الْأَثَرِ مِنْ خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ مَعَ الْإِثْمِ نَهْمُ يَكُونُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قُرَيْشٍ فَإِنَّ لِقَوْلِهِ اسْمُ الْأَوْلَادِ لِنُصْرِ بْنِ كَثَّانَةَ وَهَاشِمٍ هُوَ أَبُو عَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدُّ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ قُصَيٍّ بْنِ كِلَابٍ بْنِ مَرْثَدٍ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ بْنِ غَالِبٍ بْنِ فِهْرٍ بْنِ مَالِكٍ بْنِ نَضْرٍ بْنِ كَثَّانَةَ بْنِ عَزْرَةَ بْنِ مِلْكَةَ بْنِ الْيَاسِ بْنِ مَضْرُوبٍ بْنِ قُرَارٍ بْنِ مَعَدٍ بْنِ عَدْلَانَ، فَالْعَنْبُوبَةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِأَنَّ الْعَبَّاسَ وَابْنَهُ طَالِبَ ابْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَأَبُو بَكْرٍ قُرَيْشِي لِأَنَّهُ ابْنُ ابْنِ قُحَافَةَ عَشْمَانِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَمْرِ بْنِ لَهِمٍ بْنِ مَرْثَدٍ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ وَكَذَا عُمَرُ لِأَنَّهُ ابْنُ ابْنِ الْمُخَطَّبِ بْنِ بَغِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ زُبَّاحٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُرَظٍ بْنِ زُرَّاحٍ بْنِ عَدْدِيٍّ بْنِ كَعْبٍ وَكَذَا عُثْمَانُ لِأَنَّهُ ابْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ﴾۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہوتا چلتے، غیر قریش میں سے جائز نہیں، یعنی بنی ہاشم اور اولادِ حق کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکرؓ نے اسی کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ تلقین علیہ ہو گئی کہ اس میں شراب بھی



خوارزم اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا طوسی ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ  
 دلائل سے ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی نفی ثابت ہے۔ باوجودیکہ وہ ہاشمی ہیں مگر ان سے نہیں  
 تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش بن نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشمی علیہ السلام  
 کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ  
 بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب بن فہر  
 بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان تو طوسی  
 اور ہاشمی ہاشمی کی نسل سے ہیں اس لئے کہ وہاں اور (حضرت علیؑ کے باپ) ابو طالب دونوں  
 عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشمی کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا  
 سلسلہ نسب اس طرح ہے عبد اللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ بن عمار بن مضر بن حم بن مرہ بن  
 کعب بن لؤی (بیطرح مرجمی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن خطاب  
 بن نفیل بن عبد شمس بن ابراہیم بن عبد اللہ بن قریظ بن زید بن عدس بن کعب اور اسی طرح سے  
 عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان بن ابی العاص بن  
 امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔

**تشریح:** آیات یہ مکمل آری تھی کہ امام کا ہونا اور اس کا تعلق گھرانہ ہاشمی ضروری ہے۔ اب یہ بتایا جا رہا  
 ہے کہ امام کن صفات سے موصوف ہونا چاہئے۔ تو فرمایا کہ امام کے اندر سب سے پہلا اور لازمی وصف یہ  
 ہے کہ وہ قریشی ہو اور یہ مجہود کی رائے ہے اور ان کا استدلال حضور ﷺ کی روایت سے ہے "الاسماء من  
 لہویش" جب یہ حدیث صحابہ کرام سے منقولہ امام کے تمام سرِ حسینؑ فرما کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر  
 بیعت کے لئے دھواں دھاتے ہوئے۔ اب خوارزم بعض معتزلہ ابوبکر باطلی اور اہلِ علموں نے اختلاف کیا  
 ہے ان کے نزدیک علیؑ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں۔

ان کے لئے مکمل دلیل یہ ہے کہ خلافت قریش کے ساتھ خاص کرنا امت میں ایک قسم کی تخصیص اور  
 عدم مساوات ہے اور علامہ اسلام نے امت کو مساوات کا درس دیا ہے۔ دوسری دلیل حضور ﷺ کی دو  
 روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا اسمعوا و اطعوا وان تلقی عیبکم عبد حبشی لہو زہید۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ الامامۃ من کسبش یک جسم کی پانچ گونگی ہے کہ قریش کے اندر ایک مرد و از تک خلافت رہے گا اور واقعی اُن کے اندر خلافت ایک مرد و از تک رہا۔ ان کے دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ قریش نے سردار کے قیام کے ساتھ ساتھ فرق مراتب کا بھی خیال رکھا ہے، بڑے کا غیر بڑے پر، حافظ قرآن کا غیر حافظ قرآن پر، لہذا قریش کے لئے لائق مراتب بہت ہے۔ دوسری دلیل جس میں وارد ہے اگر آپ کا مرد اور امیر ایک جتنی غلام بھی ہے تو اُن کی بات مانو۔ تو اس سے مراد فکر یا تامل کی اہمیت ہے۔ تیسری دلیل سے جواب یہ ہے کہ الامامۃ من قریش ایک طرف وطن گونگی ہے تو دوسری طرف شرط اہمیت ہے کہ قریش بہت زیادہ حق دار ہیں۔

ولا یختص بھشی ہاشم و اولاد علیہ الخ معصم بتنا ہے جسے ہیں کہ قریش ہونا ضروری ہے۔ مہجی اور طلوی ہونا ضروری نہیں ہے اور قریشی نصر بن کنانہ کے اولاد کا نام ہے اور حاشی اور غوی نہ ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ آئمہ ثلاثہ میں قریشی تو تھے لیکن مہجی اور غوی نہیں تھے۔ اور اُن کا غیر حسب کتاب کے اندر مذکور ہے۔

﴿ولا یشرط فی امام ان یکون معصوماً لما مر من الدلیل علی امامۃ ابی بکر﴾ مع عدم القطع بمعصمہ و بعضاً الاشرط هو المحتاج الی الدلیل و ما فی عدم الاشرط لیکفی فیہ عدم دلیل الاشرط و اخرج المخالف بقولہ تعالیٰ لا ینال عہدی الظالمین و غیر المعصوم طائم فلا ینال عہد الامامۃ و الجواب انہ مع فان الظالم من اوتکب معصیہ مسقطۃ للعہد الذم مع عدم التوبۃ و الاصلاح لغير المعصوم لا یلزم ان یکون ظالم و حقیقۃ المعصیۃ ان لا یخلق اللہ تعالیٰ فی العبد الذم مع بقاء قدرۃ و اختیار و هذا معنی تحریمہ فی کف من ائمتہ تعالیٰ بحملہ علی فعل الذمیر و بجزاء عن الشر مع بقاء الاختیار لحقیقۃ للاصلاح و لهذا قال الشیخ ابو منصور الماتریدی المعصیۃ لا تنزل انحصار و بهذا یظهر لساد قول من قال انہا محاصیۃ فی نفس الشخص اولی بدہ یجتمع بسببها صدور الذم کیف و لو کان الذم معتقداً لما صح تکلیفہ بترک الذم و لہذا کان مثاباً علیہ﴾

ترجمہ: اور انام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ پھر اس دلیل کے جوہر کو دیکھ کر امامت پر مجبور ہو چکی ہو جو وہ ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے، اور نیز شرط ہونا: حجت و دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے، ہر میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا ینال عہدی الظالمین" سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم کی نم ہے تو اس کو مہر امت نہیں ملے گا اور جواب یہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عداوت کو سامنا کرنے والی ہے، تو یہ اور صلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے ہر گناہ بخدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی مطلب ہے مثلاً کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لفظ ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اسبقی ہے اور شر سے روکتی ہے، اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، آخر کس کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو نعیم مازنی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو قطع نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے سر شایا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا جیسے قول ہو سکتا ہے کہ محال ہونا تو ممکن کہ وہ اس کو مکلف نہ مانجھ نہ ہو؟ اور مذکورہ پر وہ جواب نہ دیا جاتا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود شیعہ کی تردید ہے، شیعہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے عصمت شرط ہے اور اس شرط سے اس کا مقصود خلفاء طوطی کی امامت کا انکار ہے۔ عصمت اس لئے شرط نہیں کہ عصمت ابو جہر رضی اللہ عنہ کی عذفت پر قدامت کا اطلاق اور ہمارے یہ نکتہ چر بھی اس کی معصومیت ثابت نہیں ہے اور علامہ ان کی خلافت اور امامت ثابت ہے۔ شیعہ کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لا ینال عہدی الظالمین، یعنی ہر عبد امامت خالص نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کی یہ بات انتہائی غلط ہے کہ غیر معصوم ظالم ہے کیونکہ ظالم تو وہ ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عزت متاثر ہو کر نہ پھر وہ تو یہ کرے اور نہ اصلاح نفس کرے۔ عام حالت میں غیر معصوم کو ظالم کہنا انتہائی مناسب ہے، مگر ان کے کہ عصمت شرط نہیں اور عدم اشراط یا نیا نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر عصمت و شہادت قرار دی جائے تو اس کے لئے دلیل کی حاجت ہے۔ مگر شہادت کے لئے کوئی دلیل کی ضرورت نہیں، شرط عصمت کا اعتقاد یہاں ہی مگر شہادہ کی دلیل ہے۔

و حقیقتہً تعصمت الخ کتاب کے اندر شارح نے عصمت کی تین تحریکیں لکھ دی ہیں جن میں پہلا درجہ صحیح اور آخری غلط ہے تاہم ان تحریقات سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ عصمت اختیار سے ملانی ممکن یعنی معصوم نہ بنیں مگر اسے کام کر پھر بھی اسے معصوم پر قدرت اور اختیار حاصل ہوگا اور اگر اختیار ہی نہ رہے تو اس کو ملکیت نہ ملے اور اس کو ثواب دینا ہے یا جہاں ہے اور ہاتھ ہے کیونکہ ہر تکلیف اور ہر ثواب تو قدرت اور اختیار ہے، جب قدرت اور اختیار نہ رہا تو پھر تکلیف ہے اور نہ اگر ایک اندھا اندازہ یہ نظریہ نہ کرے تو اس کی کیا تکلیف ہے۔ اسے بدکھن کی طاقت اور قدرت حاصل نہیں۔

﴿وَلَا يَكُونُ الْفَضْلُ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ لَانَ الْمَسَارَى لِي الْقَضِيَّةِ بِلِ الْفَضْلِ الْوَاقِعِ  
عَنْهُ وَعَمَلًا بِمَا كَانَ اَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْاِمَامَةِ وَمَعْدَهَا وَلَمْ يَرِ عَنِ الْقَوْمِ مَعْرِضًا  
خَصَرًا اِذَا كَانَ نَصَبُ الْمُعْصُولِ اَدْلَى لِلشَّرِّ وَابْعَدَ عَنِ الْبِرِّ الْفَتْةِ وَلِهَذَا جَعَلَ عَمْرٌ  
الْاِمَامَةَ شُرُوعِي يَبْنِي السَّنَةَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ بَعْضُهُمُ الْفَضْلُ مِنْ بَعْضٍ طَائِفٍ لِهَلْ كَتَبَ بِحُجْجِ  
جَعَلَ الْاِمَامَةَ شُرُوعِي يَبْنِي السَّنَةَ مَعَ اِسِهِ لَا يَحْزُزُ نَصَبُ اِمَامِي فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ لَلتَّحْزِ  
غَيْرِ الْجَائِزِ هُوَ نَصَبُ اِمَامِيْنِ مُسْتَقِلِّيْنِ مُجِبَّ طَاعَةِ كُلِّ مَسْجِدٍ عَنِ الْاِمَامَةِ اِلَّا بِمَنْعِهِ لِي  
ذَالْتِ مِنْ مُنْتَظَلٍ حُكْمًا وَتَضَادَّةً وَتَأَمُّنًا فِي الشُّرُوعِ فَالْكُنْ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ يَكُ﴾

ترجمہ: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام قوموں سے افضل ہو جس لئے کہ برابر دنیا کی فضیلت رکھنے والا ہو بلکہ مفوض جو کہ ہم ملے والا ہو جس وقت امت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ اہم ہے اور اسی کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہو یہ ہے انہوں میں ان وقت کہ جب مفوض کو مقرر کرنا شرک و بدعت کرنے والا اور تکلیف دہی سے دور ہوتا ہے لئے حضرت ائمہ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوری کو قرار دیا اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے افضل تھے بلکہ کہ جاسے کہ چھ آدمیوں کی شوری کو امامت قرار دینا کچھ بڑے کج ہوگا، وجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر نہ کرنا چاہئیں۔ جواب یہ ہے کہ ہرگز

یہ در مستقل اماموں کا مقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی امامت مستقل طور پر واجب ہوسکتی ہے۔  
 کہ جس صورت میں مقتدا انکام کی قیصر رہے نہ گئے گی، وہ شریعت کی صورت میں تو سب (ان کا من  
 شریعت) امام واحد کے عہد میں ہیں۔

تقریباً: مصنف وراثت کا مقصود یہاں سے شیعہ کے ایک اور عقیدے کی تردید ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں  
 کہ امام کے لئے شرط ہے کہ وہ افضل اہل اثر مان ہو اور اُن کے نزدیک مفقود کو امام بنانا عقلاً صحیح ہے۔ کہ  
 شرط سے ان کا مقصود اثر علی کی خلافت سے انکار ہے اور اُن کا کہنا ہے کہ بارہ امام نہایت کے سارے  
 معصوم تھے۔ شارح نے جواب دیا کہ بجا وقت ایک دنیا علم و عقل میں درجہ نہایت تک پہنچا ہوا ہوتا ہے مگر  
 مورسحت میں اُسے نہ کوئی واقفیت ہوتی ہے اور نہ نہایت قواسی عزت میں اُس مفقود کو امام بنانا ضروری  
 ہے نہ کہ امامت کا مقصود حاصل کیا جاسکے۔ اگر اُنھیں کے امام بنانے میں ٹکر کا عنصر ہو تو کسی صورت میں  
 مفقود کو امام بنانا بہت جبر ہے تاکہ وہ شریعت کیا جاسکے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افضل ہوتا شرط ہوتا تو  
 حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر افراد کی تکمیل نہ بنائے کیونکہ اُن چھ میں سے بعض بعض سے افضل تھے، لہذا یہ سن  
 بات نہ دلیل ہے کہ امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں۔

فان لم یکن کفیف یصح النسخ اگر ایک وقت میں دو امام ہوں کی ضروری بھی نہیں تو پھر حضرت محمد صلی اللہ علیہ  
 وسلم پر آدمیوں کی کچھ بھی نہیں ہوتی۔ جواب یہ ہے کہ وہ اماموں کی ضروری ایک وقت امام نہ ہو سکتے اور کچھ بھی نہیں ہر  
 بعض مستقل امام نہیں ہوتا کہ تمام اہل کریم امام کے عہد میں ہے، لہذا چھ دینی کچھ بھی نہیں ہر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔  
 دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ دینی کچھ بھی نہیں اُن لئے بنائی کہ ان میں سے کسی ایک کو  
 خلیفہ منتخب کیا جائے۔ علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس وقت  
 کے لئے نہ دینی طور پر حضرت مسیحؑ کو امیر بنایا اور حضرت علیؑ کو خلیفہ بنایا اور اُن وقت سے کچھ پہلے بلکہ اور پہلے کہ  
 چچاں ائمہ دینی مگر کے دروازے پر کھڑے ہوئے جہاں یہ حضرات حضورؐ کے لئے بیٹھ گئے تھے وہاں کسی  
 کو نے فی اجازت نہ دی اور اُن کو جن دن سے یہ وہ صحت پر مگر نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ جن دن  
 کے اندر اللہ ان چھ افراد میں سے کسی ایک کو امام کے طور پر منتخب کر دینا ضروری ہے۔

﴿وَبَسْطَ رُحْنِ بَكْرٍ مِّنْ أَعْلَى الْوَلَايَةِ الْمُطَهَّرَةِ الْكَاسَةِ يَ مَسْمُومًا حَرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا﴾

بَلِّغُوا اِذَا مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلٰى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا مِّنَ الْعِيْدِ مَشْغُوْلٌ بِعِدْمَةِ الْمُؤْمِنِيْنَ  
مَشْغُوْرٌ فِيْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءِ نَاقِصَاتٌ عَقْلِيٌّ وَ دِهْنٌ وَالصَّبِي وَالْمَجْنُوْنُ لِمَصْرَافِ عَنْ  
تَدْبِيْرِ الْاُمُوْر وَ اَنْتَصِرُ فِيْ مَصَالِيْحِ الْجُمْهُوْرِ سَائِلًا اَي مَالِكًا لِّتَنْصَرِفَ فِيْ اُمُوْر  
الْمُسْلِمِيْنَ بِقَرَّةٍ رَّايِهِ وَ رُوْبِيَّةٍ وَ مَعُوْنَةٍ يَكْفِيْهِ وَ شُرَكَاءَ اَعْمَلِهِ وَ عِيَالَهُ وَ كِفَايَةَ وَ شِدَاجَتَهُ  
عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاِحْكَامِ وَ حِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَ اِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذَا اِلْتَحَالَ  
بِهَذِهِ الْاُمُوْر مَخْلٍ بِالْفَرْضِ مِنَ لِنَسَبِ الْاِمَامِ )۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کا احکامی ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو  
مرد ہو، بالغ ہو، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمان پر (تسلیم کرنے کی) کوئی راہ  
نہیں دی۔ اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے تو کون کی لگا ہوں میں تھیر کھا جائے و ملا ہے۔  
اور مورخیں کم حاصل اور کم دین والی ہے۔ اور بچہ و مجنون انتقام اور عامتہ الناس کی بھلائی کے کام کرنے  
سے عاجز ہے (دہ امام) ہتھکڑی ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مشغولی اور اپنی قوت و شوکت کی مدد سے  
مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قادر رکھے والا ہو اپنے علم اور اپنے دلی اور اپنی کفایت اور شجاعت  
سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف  
دلانے پر قادر ہو اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کہنا اس چیز میں غل ہو کہ جو فخر امام سے تصور ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام کے شرائط بیان کر رہے ہیں، ابھی تک جن شرائط کا بحث تھا وہ  
مختلف فی شرائط تھے کہ امام قریشی ہو، ذات افضل ہو، ذات یہاں سے فضل علیہ شرائط کا بیان ہو رہا ہے جن میں  
سے ایک شرط یہ ہے کہ امام کو ولایت کاملہ حاصل ہو۔ ولایت کاملہ پانچ چیزوں کا نام ہے۔ اسلام، حرمیت،  
مرد ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا۔ دوسرا متفق علیہ شرط امام کے لئے یہ ہے کہ وہ سیاسی بصیرت کا حامل ہو، ذو  
رائے ہو، دور دہی ہو، شوکت اور دہرہ رکھتا ہو، انصاف کے ساتھ احکامات امپہ جاری کر سکتا ہو۔ یہ شرائط اس  
لئے لگائے گئے کہ حسب امام کے افراض اور مقاصد حاصل ہو سکے۔ ان شرائط کے علاوہ بعض علماء نے امام  
کے لئے مجتہد ہونا بھی شرط قرار دیا ہے لیکن آج کل کے اعتبار سے امام کے لئے اس قسم کا شرط لازم الاجباتی غیر  
مناسب ہے یہ تمام شرائط تقریباً نو پختے ہیں۔ چاہئے کہ امام ان شرائط سے موصوف ہو لیکن واضح رہے کہ اگر

کسی زمانہ میں امام کے اہل یہ تمام شرائط موجود نہ تھیں، ہو بلکہ بعض موجود ہو اور بعض نہیں تو اسی صورت میں اسے امام بنایا جاسکتا ہے کیونکہ نصب نام اسن و امان اور عملیہ احکام کے لئے ضروری ہے مگر لوگوں پر اس کی اجابہ ضروری ہے۔ مذکورہ شرائط اہل سنت و الجماعت کے نزدیک ہیں جن میں اکثر مشفق علیہ ہیں جبکہ بعض میں خوارج اور شیعہ کا اختلاف ہے۔ شیعہ نے اپنی طرف سے امام کے لئے شرائط بیان کئے ہیں کہ امام باطنی ہو، علوی اور صحنی ہو، شیعہ میں سے قانونی قسم کے فرقوں نے کام کے ہاتھ سے فرق عادت امور کا ظاہر ہونا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک امام سب لوگوں سے بڑا عالم ہو۔ بعض شیعہ کا کہنا ہے کہ امام فہم الناس، علم الناس ہو بخیر پیدا ہو۔ اسے اہتمام نہ آئے ہو، اس کی آنکھیں سولی ہو لیکن دل جاگتا رہتا ہو اور وہ محتاج الدعوات ہو اور اسی طرح کے اور بھی شرائط لگائے ہیں جو کہ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک تمام قائل اور بے بنیاد قسم کی شرطیں ہیں۔

﴿وَلَا يَحْزُلُ الْإِمَامُ بِالنِّسْبِ إِلَى الْخُرُوجِ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالْجَوْرِ إِلَى الظُّلْمِ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَمْ يَظْهَرِ النِّسْبُ وَاتَّشَرَّ الْجَوْرُ مِنَ الْإِثْمَةِ وَالْأَمْرَاءِ بِعَدْلِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالصِّلَفِ كَالْوَرِثَةِ لِأَنَّهُمْ وَلِيَهُمْ وَيَقْبَحُونَ النُّصْحَ وَالْإِعْهَادَ بِأَذْنِهِمْ وَلَا يَرُونَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ وَلَئِنْ الْعَصْمَةُ لَيْسَتْ بِشَرَفِ الْإِمَامَةِ أَبَدًا وَلِبْقَاءِ أَوَّلِي وَعَيْنِ الشَّيْخَةِ أَنَّ الْإِمَامَ يَحْزُلُ بِالنِّسْبِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَآمِرٍ وَاحِلِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْقَاضِيَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّيْخَةِ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ لِيَكْفِ بِنَظَرٍ لغيرِهِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِفَةَ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتَّى يَصْبَحَ لِلْأَبِ الْقَاضِي تَزْوِيجَ ابْنَتِهِ الصَّغِيرَةِ وَالْمُسْطَوْرُ فِي كِتَابِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْقَاضِيَ يَحْزُلُ بِالنِّسْبِ بِخِلَافِ الْإِمَامِ وَالْفِرْقَانِ فِي الْعِزَالَةِ وَدُجُوبِ نَعْبِ غَيْرِهِ أَرَادَ الْفَتَاةَ لِعَدْلِهِ مِنَ الشُّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِي وَلَمْ يَرَوِ النَّوَافِرُ عَنِ الْعُلَمَاءِ الْفَلَاةَ أَنَّهُ لَا يَحْزُلُ قَضَاءُ الْقَاضِي وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ إِذَا قَامَ الْقَاضِي لِإِعْدَادِهِ بِصَبْحٍ وَلَوْ قَلْدٌ وَهُوَ غَدَلٌ يَحْزُلُ بِالنِّسْبِ لِأَنَّ الْمُقْلَدَ اعْتَمَدَ عَلَى عَدْلِهِ فَلَمَّ يَرْضُ بِقَضَاءِ بَدَلِهَا وَفِي فِتَاوَيْهِ الْقَاضِي خَانَ الْجَمْعُ عَلَى أَنَّهُ إِذَا تَنَسَّى لَا يَنْفَعُ قَضَاؤُهُ لِهَيْمَانِ الشُّيْخِ وَأَنَّهُ إِذَا أَحْدَثَ الْقَاضِي انْقِصَاءَ بِإِشْرَافِهِ لَا يَصِيرُ قَاضِيًا وَلَوْ لَمْ يَنْفَعِ لِقَضَاؤِهِ بِكَ۔

ترجمہ: ہونے لیس یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے ہر اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد علی اور امراء سے فتنے ظاہر ہوئے اور ظلم عام ہوا اور سب ان کی فرمائیں برائی کرتے تھے اور ان کی اجازت سے ہند اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف ہندوت کو چکر نہیں دیکھتے تھے اس لئے کہ امت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو جہاں کے نئے درجہ اولی شرط نہیں ہوئی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فتن کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ یہی میرا بر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک قاضی ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فتن کی وجہ سے معزول ہو جائے گا برخلاف امام کے اور وہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فرق کو ملحوظ نہ رہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے اور علماء محدثین سے نوادر کی روایت میں یہ منظور ہے کہ قاضی کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروانی سے قاضی کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فتن کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر احتیاج کیا تھا تو بغیر عصمت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتویٰ قاضی نہ لانا مشا ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور اس بات پر (اجماع کیا ہے) کہ جب اس نے مصعب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

ترجمہ: چاہئے کہ امام قاضی اور ناگزیر ہو بلکہ ایک ہی بیت اور صالح انسان ہو کیونکہ صالح عام زمین پر ظلم خداوندی ہے لیکن اگر امام قاضی ہو تو کیا فتن و فحشاء کی وجہ سے اسے مجدد امت اور امارت سے معزول کیا جائے گا یا نہ تو شرع فرماتے ہیں کہ فتن و فحشاء کی وجہ سے امام کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ معزول نہ کرنے پر امام نے جس مسئلہ میں ہمارے اسلاف کی زندگی ہے کہ انہوں نے قاضی اور ناگزیر کے



بادشاہوں اور گورنروں کو تسلیم کر کے ان کی اقتدار میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں، دیکھیں اور ان کے خلاف بغاوت کو نہ مڑا کر دیا۔ طاعنی قادریؒ مرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ فتنہ و فحش کی وجہ سے بادشاہ کو معزول کرنے میں فتنوں اور فسادات کا اندیشہ ہے جس سے مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا ہو جائے گا، لہذا معزول نہ کیا جائے۔

عدم احوال کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں امام کے لئے معصوم ہونا ضروری نہیں تو حالت بقا میں بدرجہ اولیٰ ضرور نہ ہوگا۔ پھر شارع اس نکتے میں اختلاف ائمہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر فتنہ نامیہ ہر فاسق اور ظالم قاضی و امیر کو معزول کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک فاسق ولایت کا حقدار نہیں جو خود پر دم نہیں کرتا تو اوروں پر کیا طرح جبر کرے گا جو اپنی اصلاح کی تحریک نہیں رکھتا تو اوروں کی اصلاح کی کیا فکر کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ ان کے نزدیک فاسق کو ولایت صغریٰ اور ولایت کبریٰ دونوں حاصل ہے۔ وہ تابع الوداع کا نفع بھی کر سکتا ہے اور دوسری بھی بن سکتا ہے۔ شارع شافعی کی مذہب کا یوں کہنے سے غریب فرماتے ہیں کہ ان کی ایک رائے تو وہی ہے جو کہ بیکل مزرعہ کی زمین ان کی ایک دوسری رائے بھی ہے کہ فتنہ کی وجہ سے قاضی کو تو معزول کیا جائے گا لیکن بادشاہ کو نہیں۔ علماء خلاف جبر کہ امام ابوحنیفہ، امام محمدؒ اور قاضی ابوحنیفہؒ میں سے ہر ایک کے قول میں معقول ہے کہ فاسق کی قضاء جائز ہے البتہ ولایت مشہورہ جواز کی ہے۔ بعض مشائخ سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنا دیا گیا تو اس کی قدر درست ہے اور اگر قاضی بناتے وقت وہ عادل تھا اور بعد میں وہ بد چل کر فاسق بنا تو اسے اس لئے معزول کیا جائے گا کہ لوگوں نے تو اس کی عدالت کو دیکھ کر اسے قاضی بنا دیا تھا بعد میں وہ فاسق بنا لہذا اب وہ اس عہدے کا حقدار نہیں، البتہ بادشاہ اس کو معزول کر سکتا ہے۔

ابن حنبلؒ قاضی خان البغ (۱) شارع فرماتے ہیں کہ اصفیٰ کے مشہور ثلثی خان میں یہ بات کہیں گئی ہے کہ نہ بد چل کر ہے کہ اگر ایک قاضی رشوت دے اور فساد کا عہدہ حاصل کرے تو اس کو معزول کیا جائے گا کیونکہ ایک طرف تو یہ فاسق اور ظالم ہے لیکن دوسری طرف یہ نعمت الہی سے محروم ہے کیونکہ جو بد چل کر اپنے لئے عہدہ اور املاات کا طلب کرے تو اللہ تعالیٰ اسے اپنے آپ کے حوالہ کر دیتے ہیں اور جس کو یوں مانگے لے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی حد کی جاتی ہے وہ اس کی بد کے لئے اللہ کی

طرف سے فرشتے مشرک رکھے جاتے ہیں۔ اور ایک قاضی اگر کسی فیصے میں رشوت لے تو اس کا یہ فعل مشرک کر جائے گا اور اس کو مذنب نہیں کیا جائے گا۔ قاضی خان میں حریہ یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایک قاضی کے بچے یا عیال نے معاونانے رشوت کی شرط پر لیا کہ وہ خصمین میں سے ایک کے ساتھ قاضی کی عداوت میں تعاون کرے گا اگر قاضی کو اس کا علم نہیں اور فیصلہ نہ دے تو بعد میں اگر غلطی سے یہ وجود منظر پیش کر کے پھیل گیا تو اس کا یہ فیصلہ مردود ہوگا۔

﴿وَجَزَاءُ الصُّلُوۡةِ حَلْفٌ كُلُّهُ وَاجِرٌ لِّقَوْلِهِ عَلَيْهِ سَلَامٌ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ  
وَلَا نَ عَلَمًا، اَلَا اَمَّةٌ كَثُرُوۡا بِمُصَلِّوۡنَ خَلْفَ الْفَلَسَفَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالدَّعِیِّ مِّنْ غَیْرِ الْكِبَرِ وَهَآ  
لِقُلٍّ مِّنْ بَعْضِ السُّلَفِ مِّنَ الْمُنْعِیِّ عَنِ الصُّلُوۡةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمُبْتَدِعٌ عَلٰی الْكُرْهَةِ لَا لَا  
كَلَامٌ لِّیْ كَرَاهَةِ الصُّلُوۡةِ بِخَلْفِ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ هَلْ اِذَا سَمِعَ بَرْدَ الْفَسَقِ وَالدَّعَاۤءَ الِّیْ  
حَدِّ الْكُفْرِ اَمَّا اِذَا دَعٰی لِیْهِ فَلَا كَلَامَ لِّیْ عَدَمُ جَوَازِ الصُّلُوۡةِ خَلْفَهُ لِمَا مَعْتَزَلَهُ وَاِنْ جَعَلَ

(۱) قاضی خان احناف کا مشہور اور بڑی مآخذ ہے۔ اس کے مصنف کا نام قاضی حسین بن منصور ہمدانی ہے۔ جری مغربی میں جو کہ قاضی خان کے نام سے مشہور ہے۔ اس لیے ان کا زول بھی قاضی خان کے نام سے مشہور ہے۔ ۵۹۲ ہجری کو وفات پائی ہے۔ الاعلام، ج ۲، ص ۲۱۳۔

الفاسق غیر مؤمن لکنہم یجوزون الصلوۃ خلفہما ان شرط الامامة عندهم عدم الکفر لا وجود لامانة بمعنى التصديق والافراز والاعمال جميعاً وبطلان علی کل بر و فاجر اذا مات علی الامانة للاجماع والقول له علیه السلام لاتدعوا الصلوۃ علی من مات من اهل القبۃ فان قبل احوال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لاجتہاد فی اصول الکلام وان زاد ان اعتقاد حقيقة ذالک واجب وهذا من الاصول لجميع مسائل الفقه كذلك لکن انه الخارج من مقاصد علم الکلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة علی القائلين اهل الاسلام وشرقي اهل السنة والجماعة حارل الشبه علی نذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المنحزلة او الشيعة والملاحدة او غيرها من اهل البدع والاهواء سواء كانت

لذلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

ترجمہ: اور ہر ایک نیک اور بد کے پیچھے نواز جا رہا ہے، اپنی حلیہ اسلام کے ارشاد فرمائے گی جو  
سے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نواز جا رہا ہے کہ وہ بدعت فاسدہ اور خواہشات نفس کی  
وجہ سے نہ کرے، اور اسی بدعت کے پیچھے پانچویں نواز رہتے رہے ہیں اور بعض اسراف سے بدعتی  
کے پیچھے نواز رہتے ہیں جو کائنات حقول ہے اور کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ کائنات اور بدعتی  
کے پیچھے نواز سے کہہ دوئے میں کوئی کام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا نفع اور اس کی  
بدعتات نہ ٹھیک نہ پیچھے۔ ہر حال جب وہ حرکت پہلے تو پھر اس کے پیچھے نواز کے نہ ہوئے  
میں کوئی کام نہیں۔ ہر مسئلہ نے اگرچہ غاصن و مومنین قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نواز  
جو نہ قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے کہ یہ ان کی تمدنی  
اور قرار اور اعلیٰ حیثیتوں کے ذریعہ اور ہر نیک و بد کی نواز بننا پڑی جائے گی بشرطیکہ کہ  
ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو۔ ایک اجتماع کی وجہ سے اور دوسرے کی حلیہ اسلام کے ارشاد فرمائے  
کی وجہ سے کہ ملی نیک میں سے اس شخص کی نواز بننا، بدعتی نہ سمجھو جو مردے میں مگر کہا جائے  
کہ نہ جیسے مسائل فقہی و لایات میں سے جیسا کہ اصول و کلام میں نہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں  
اور اگر حاجت کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ مولیٰ میں سے ہے تو پھر  
فقہ کے حق بر مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب دینا کہ جب اتنی طرک کلام کے مقصد یعنی ذات  
واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معذور نہ ہوتے اور امامت کے مباحثہ کو قوتنا سلام اور  
اہل سنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے ذریعہ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر مشتبہ کرنے کا  
دو فرقہ جن کی وجہ سے اہل سنت و ائمہ فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی دوسری جن میں  
معتزلہ یا شیعہ یا فاسقہ یا واحد و ان کے عقائد و اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے  
فرقوں نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے خواہ وہ دوسری فقہ کی حیثیت میں سے ہوں یا  
کہ کے معادہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح: غلط فہمی میں با کافق ہے یہ سم فاعل کا صیغہ ہے جو کراہت میں رہا ہے۔ یہ وہ بدعت ہے جو

طاعت کرتے ہوئے کہاؤں سے اور اسرار میں اصفاء سے بچتا رہے۔ اگرچہ یہ تو ایک اہم مسئلہ ہے اور کتاب میں عقائد کا بیان ہے لیکن اس مسئلے میں اہل ملت اور شیعہ کا اختلاف ہے لہذا اس کی اہمیت کو دیکھ کر مصنف نے اس مسئلے کو تحریر فرمایا۔ شیعہ کے نزدیک جس طرح امامت کبریٰ کے لئے امام کا معصوم ہونا ضروری ہے اسی طرح ان کے نزدیک امامت صغریٰ کے لئے بھی امام کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے وہ نماز کو امام مہدی کے اظہار میں مؤخر کر کے آخری وقت میں پڑھتے ہیں بلکہ وہ مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھتے ہیں اور تلیم اور مصر کو جمع کر کے پڑھتے ہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ہر تک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ دلیل کے طور پر شارح نے حدیث لایا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ مَرءٍ وَفَاجِعُ رَأِيكَ رَأِيَتُ مِنْكُمْ وَارِد ہے صَلُّوا خَلْفَ مَنْ قَالِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ۔ ابو حریز کی روایت ہے صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ مَرءٍ وَفَاجِعُ رَأِيكَ رَأِيَتُ مِنْكُمْ۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ ہمارے سلف نے فاسق اور ناجز قسم کے بادشاہوں کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے تاج بن یاسف کے پیچھے نماز پڑھی ببا اذت جمعہ کی نماز کا خطبہ اتنا لہا کر دیتے تھے کہ حضرت عبداللہ بن عمر شف میں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود علم بغات نہیں اٹھایا۔

وما نفل عن بعض السلف بالغ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر تک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے جبکہ بعض علماء نے بہت دنوں کے پیچھے نماز سے منع فرمایا ہے تو حرام نے جواب دیا کہ فاسق اور ناجز بدعتی کے پیچھے نماز تو ہو جائے گی لیکن یہ نماز مکروہ تحریمی ہے اور ہر بھی شرط یہ ہے کہ اس بدعتی اور فاسق کا عقیدہ نہ کفر تک نہ کفر کچھ چکا ہو ورنہ اس کے پیچھے بالاتفاق نماز نہ ہوگی۔ معتزلہ کے نزدیک بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک فاسق اگرچہ مومن تو نہیں لیکن کافر بھی نہیں اور صحت نماز کے لئے کافر نہ ہونا کافی ہے خواہ وہ جرد ایمان ہے یا نہیں۔ ایمان ان کے نزدیک اقرار، اعمال اور تصدیق کا نام ہے۔

ہمارا اور عقیدہ یہ ہے کہ جس نے کلمہ پڑھا ہے خواہ تک ہے یا بد اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ شارح نے اس مسئلے کی تائید میں دو دلائل بیان کئے گئے ہیں۔ پہلی دلیل اجماع است ہے کہ علماء امت روز

والی سے فاسق اور فاجر کا جنازہ پڑھتے آرہے ہیں۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے **لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ غُلِيًّا** من مات من اهل القبلة یہ حدیث اگرچہ ان الفاظ کے ساتھ مروی نہیں مگر مہرانی کی ایک دوسری روایت ہے **صَلُّوا عَلَى مَنْ قُلَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** مگر سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ پہلی کی روایت ہے **صَلُّوا عَلَى كُلِّ مَرٍ وَلَا تَحْجُرْ** مگر یہ بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔

لسان قبس السبع ثامن کا مقصود ایک طرف تو ائمہ دین کے لئے تمہید اور مقدمہ لگانا ہے اور دوسری طرف ایک اعتراض بیان کر رہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اس کتاب کا تعلق علم الکلام سے ہے لہذا بھی تک جن مسائل کا تفصیل تذکرہ کر دیا وہ بالکل محکم الکلام سے متعلق مسائل تھے لیکن ابھی فقہی مسائل بیان ہو رہے ہیں جن کا تعلق علم الکلام کی جگہ علم الفہم سے ہے لہذا ان مسائل کی جان پہچان پر اسے مناسب ہے ائمہ صنف کا مقصود یہ ہے کہ ان فقہی مسائل کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے تو یہ دلیل اس کے درست نہیں کہ یہی ہم پر تمام فقہی مسائل کا ہے تو ان چند مسائل کی تفصیل یہاں فرمائی ہے۔

سب سے شروع تہاب دے رہے ہیں کہ یہ سب سے کہ ان مسائل کا تعلق فقہی بزرگوں سے ہے لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق پہلے نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے اس لئے یہ مسائل محل سنت والجماعت کا وہاں زیادہ ہو گئے ہذا اہل حق نے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے ان مسائل کو بیان کیا۔

وَبِكَيْفَ عَزَّ ذِكْرُ الصَّحَابَةِ الْأَبْعَدِ لَمَّا وَرَدَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ فِي مَذَاهِبِهِمْ  
وَوُجُوبِ الْكُفِّ عَنْ انْطِقَاسِ بَيْتِهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسْبِرُوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ نَافَقًا مَشَى أَحَدَ ذَاهِبًا مَابَعَثَ اللَّهُ أَحَدَهُمْ وَلَا نَعِيفَهُمْ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَكَرُوا أَصْحَابِي فَانْتَهَمَ عِبَادُكُمْ الْحَدِيثَ وَكَفَوْنَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَتَخَذُوا مِنْ غُرَبَائِهِمْ  
بَعْدِي فَمَنْ أَحْبَبَهُمْ فَحَسْبَى أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَلْيَبْغِضْهُمْ وَمَنْ أَذَاهُمْ فَلْيَذِمْهُمْ  
وَمَنْ أَذَى لِي فَقَدْ أَذَى لِلَّهِ وَمَنْ أَذَى لِلَّهِ فَقَدْ أَذَى لِي قَبُولُهُ لِي بِأَحَدِهِمْ لَمْ يَنْتَقِبْ كَلِمَةً مِنْ  
أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ أَحَادِيثُ  
صَحِيحَةٌ وَمَا وَفَّقَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمَنَازِلِ عَمَتِ وَالْمَحَازِلِ فَهُوَ مُحَاطٌ وَلِذَلِكَ بَلَّغْتُ قِسْمَهُ

والمطعن لهم ان كان مما بعنا من الادلة القطعية لكفر كغلاف عدائنا والافسدة  
والمسقية۔

ترجمہ: اور غیر کے عداوت کی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کٹ لمان کیا جائے ان امر بیٹے مجھ  
کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں وارد ہیں ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد  
ہیں، جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر اس پہلو  
کے برابر (سوائے اللہ کے راست میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک دو بھی  
نہ پہنچے گا اور نہ نصف دو کو اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ  
تم سب سے بھر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے (اور  
میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی  
ان سے محبت رکھے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض  
رکھے گا اور جو ان کو تکفیر پہنچائے گا وہ مجھے تکفیر پہنچائے گا اور جس نے مجھے تکفیر پہنچی اس  
نے اللہ کو برا دیا اور میں نے اللہ کو برا دیا کیا تو مغریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا پھر ابو بکر  
مرثداً علیٰ حسنہ اور حسین رضوان اللہ علیہما اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر کا بعض  
صحابہ کے مناقب میں وارد ہے مجھ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو  
ان کا حل اور ان کی تاویلات ہیں تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مفسون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے  
ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے اور نہ بھڑ بھڑ اور فسق ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ شاید بعض صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے  
بارے میں زبان دمازی کرتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں پر اس مسئلے میں اپنے عقیدہ بیان کیا کہ صحابہ  
کرام کے بارے میں اگر کیا عقیدہ ہونا چاہئے۔ پہلے یہ سمجھ لیں جائے کہ صحابہ کرام سے اور ان کا مفرد صحابی  
ہے جبکہ بعض کے نزدیک صاحب بھی آتا ہے۔ صحابہ سے مراد وہ پاک بندے ہیں جنہوں نے ہدایت ایمان  
میں حضور ﷺ کی زہارت کی اور اس امت ایمان پر تو غم رہے عام ہے کہ ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ  
عام صحابہ یا دل کی آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ خود مراد ہو یا عورت ہو اور صحیح

قول کے مطابق پہلا ہو یا دوا ہو۔ پھر اس سلسلے میں جمہور کی رائی یہ ہے کہ ایمان لا کر محبت نہیں حاصل ہو یا کثیر۔ اس سے صحابیت پر کوئی اثر نہیں پڑا جبکہ ایک جماعت کے نزدیک صحابی ہونے کے لئے کثرت محبت شرط ہے۔ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صحابی وہ ہوگا جس کو کم از کم ایک سال محبت حاصل ہو یا کم از کم ایک جہاد میں شرکت کی ہو جبکہ جمہور اس کے قائل نہیں کیونکہ باہر سے آنے والے افراد جنہوں نے ایک مختصر عرصے میں شرکت کر کے ایمان لائے اور واپس چلے گئے تو وہ بھی صحابہ ہی ہوں گے۔ جس کو حضور ﷺ کی محبت غیب ہو کر بد قسمتی سے مرتد ہو گیا ہے اور حالت ارتداد ہی میں مر چکا ہے تو ہاتھ لاق اس کی صحابیت باطل ہے اور اگر ارتداد کے بعد دوبارہ اس وقت مشرف باسلام ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دن سے انزال کر گئے تو بعض علماء کے نزدیک یہ صحابی ضرور ہوگا لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے شمار نہیں ہوگا کہ ارتداد نے اس کے اعمال سابقہ باطل کر دیا ہے۔ اگر کسی نے حضور ﷺ کو وفات کے بعد اور دن سے پہلے پہلے دیکھا ہے تو کرم انسان کی صحابیت کے بارے میں بعض سے منقول ہے کہ یہ صحابی ہے لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے نہیں کہ اس قسم کی زندگی سے کوئی احکام متعلق نہیں ہوتے۔ اس طرح اگر کسی نے وحی سے پہلے پہلے حیات ایمان دیکھا ہو اور نزول وحی سے پہلے دن سے رخصت ہو چکا ہے تو صحیح قول کے مطابق وہ صحابی ضرور ہوگا اگر کسی نے اس عقیدہ سے دیکھا ہو کہ اسے نبوت ملے گی تو اس قسم کے دیکھنے سے بھی صحابیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ صحابہ کرام کی تعداد کے بارے میں حافظ ابو زہرہ وازنی سے منقول ہے کہ صحابہ کرام کی تعداد ایک لاکھ چھتیس ہزار ہے۔ صحابہ کرام کے مناقب قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں۔

سب سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی رحمۃ مندی کا پروانہ دے کر فرمایا ہے وحی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ یہ اللہ تعالیٰ سے راضی اور اللہ تعالیٰ ان سے راضی۔ حریر فرمایا ہے محمد رسول اللہ واللہ والذین معہ اشکاء علمی الکفار وجماء یبہم ثم اہم وکعباً ساجداً یعنون فضلاً من اللہ ورضواناً سبحانہم فی وجوہہم من اثر السجود، پھر اس کے بعد شارح نے کئی احادیث بیان کئے ہیں جن سے صحابہ کرام کی فضیلت معلوم ہو رہی ہے، جن کی تشریح اور دھماکت کی حاجت نہیں۔ غلام کلام یہ کہ صحابہ کرام کی جماعت وہ بہترین اور برگزیدہ جماعت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے محبت محمدی ﷺ کے لئے منتخب فرمایا ہے لہذا ہم اپنی زبانوں کو ان کے حق میں صرف ثمر کے اعتبار سے استعمال کریں۔

اس لیے سادہ کلام میں ایسی ہی کہیں وہ عموماً الخ یعنی قطعاً صحابہ کرام کے فضائل میں بکثرت روایات وارد ہیں جبکہ انفرادی طور پر بھی ان کا صحابہ کے فضائل بے شمار ہیں۔

مَا يَنْفَعُ مَلَاحِدَهُمُ الْخِطَابُ مَدَّ يَهُمْ الْعَمَىٰ أَفْلَاكُ مَا يَنْفَعُ الْعَمَىٰ ۚ فَلَا تَلْقَٰهُ سَاعَ الْيُسُوفِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ  
بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں خطیبوں کی سلامتی واپس مقدار کو نہ کہنے ہیں۔

وَكُفُّوا عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاللَّهُ فِي أَصْحَابِهِ الْخَيْرُ تَعْدِيْلُهُ عِبَارَاتٌ هِيَ: الْفَرْدُ لِلَّهِ  
أَصْحَابِي-

نہم لی مطالب کلی الفح جس طرح قرآن مجید کے مناقب اور فضائل کے بارے میں احادیث وارد ہیں اسی طرح غاص غصہ کے مناقب میں بھی احادیث موجود ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں، ابن ابی حریزہ، فان قال رسول الله صلى عليه وسلم حالا صد عندنا يد الاولاد كالبهاء ماحلا ابا بكر فان له عندنا يد ايكاله الله بها يوم القيامة وما يغنى ما ائحد قط ما لا يغنى ما لا ائبى بكر ولو كنت متخذًا خليلاً لا اتخذك ابا بكر خليلاً الحديث ۔

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اچھے احسان کا بدلہ انکو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا اور کسی کے بدلے سے مجھے اتنا نفع نہیں پہنچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے بدلے سے پہنچا اور جو شخص کسی کو اپنی عقل بنا تا تو ابوبکر کو بنا تا۔

وعن جبرين مطعم قال أتت النبي ﷺ امرأة فكلمته في شيء لأمرها أن يرجع اليه قالت يا رسول الله إني كنت وكنتم أجداً كأنها تريد الموت قال فإن لم تحدثني فإني أبكر متفق عليه.

ترجمہ: نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی تو آپ نے اسے روک دیا اپنے پاس آئے کیسے کہا وہ بولی اے اللہ کے رسول! میں کون اور آپ کو نہ پاؤں تو مجھ پر کیا کر دیں آپ نے فرمایا کہ اگر تم مجھے نہ پاؤ تو مجھ پر ایسا کر کے پاس آ جاؤ۔

وعن عائشة أن أبا بكر دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انت عتيق  
 انه من الذر له رنة سمع عيقا (زوائد الرملى) -





ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہر روز آتے تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے زیادہ ہو اس روز سے ان کا نام حق پر گیا۔ جس طرح واقعہ معراج کی تہدیب کرنے کے سبب مدینہ کی آگ سے بچا، چھ صدیق اور قش روں آپ کے قتب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ ان الله جعل الحق على لسان عمرو وطلحة (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور طلحہ پر رکھا ہے۔

وعن علي بن عامر قال قال انبي الله ﷺ لو كان بعدى لى لكان عمر بن الخطاب - (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: علی بن عامر نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتا۔

عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله ﷺ لئن لم يكن نبي ولين وذهبي يعني في الجنة عثمان (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: نبی عبد اللہ نے فرمایا کہ اگر نبی کو آئینہ رکھتی ہوتا ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوتے۔

عن زيد بن ارقم ان انبي صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه - (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: نبی عبد اللہ نے فرمایا کہ جس کا میں دوست ہوں، اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن انس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى أهل بيتك أحب إليك قال لا أحب إلا آلهم -

ترجمہ: آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ میں نے ان کو نہیں دیکھا۔

عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران

(بخاری ص ۲۸۲) و فاطمة بنت محمد و آسیہ امراء لرهون (رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: نبی طیبہ اسلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مريم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور زینب کی بیوی آسیہ کافی ہے مادر اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباس، حضرت زبیر، عیدہ بن الجراح، ابی بن کعب، اور محاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل و مناقب میں احادیث بخیر و درجہ ہیں۔

وما وقع بينهم البيع یعنی صحابہ کے درمیان جو بیعائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے وہ صحیح متعدد پر محمول ہیں، اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب حق کے طالبین تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا کوئی اس اجتہاد میں مصیبت تھا اور کوئی فحش اور ذمہ داری حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والے معذور بلکہ ماجور ہے۔

﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ لِكُلِّ فِرْقَةٍ مِّنَ الْغُلَامَةِ وَلِيًّا﴾  
معاویہ و احزابہ لان غایۃ امرهم الرضی و المعروف علی الامام و هو لا یوجب اللعن و انما اهللوا لی بن عبد بن معاویہ حتی ذکر لی العلما و غیرہ انہ لا یسبی اللعن عنہ ولا علی الصحاح لان الرضی عنہ السلام لیس من لعن المصلون و من کان من اهل القبلة و ما نقل من الرضی عنہ السلام من اللعن لبعض من اهل القبلة لیس انہ یلعن من احوال الناس مالا یعلمہ غیرہ و بعضهم اطلق اللعن علیہ ثم انہ کفر من امر یقتل المحسن و انطلقوا علی اجواز اللعن علی من قتلہ او امر به او اجازہ و رضی به و الحق ان رضا یزید یقتل المحسن و استشارہ بذلك و اهانة اهل بیت الرضی علیہ السلام مساو امر معناه و ان کانت تفاصیلہ احادیث لکن لا ینتفی عن شقہ بل فی ایمانہ لیس الله علیه و علی النصرة و امر الله﴾۔

ترجمہ: بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے متاثرہ اور ان کے کردہ پر یمن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ احرام، ام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز یمن کرنے کا واجب نہیں کرتی انہوں نے صرف یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے

یہاں تک کہ غلامہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج پر اس لئے کہ نہی غلبہ اسلام نے مصلحتیں اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمادیا جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے اس وجہ سے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کا فرہوہ کیا تھا جس وقت حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور عہد نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسین کے قتل پر اس کا رخصی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے مگردالوں کی فوجیں کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اعتباراً وہ ہیں تو ہم اس کے ماننے کے بارے میں بلکہ ان کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے اس پر اور اس کے نصیر و معاون پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی بھی صحابی کی حق میں اپنی زبان خیر کے سوا کسی بات میں نہ استعمال کی جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی خاص پرہیز کیا جائے بطور خاص ان کا تذکرہ اس لئے فرمایا کہ وہ شخص ان کی حق میں زبان درازی کیا کرتے ہیں فرمایا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے حق میں احتیاط سے کام لیا جائے۔ ان کے نفس کو زیادہ سے زیادہ بے نقابت اور خدج کہ جا سکتا ہے جبکہ بے نقابت اور خدج موجب لعنت نہیں۔ بڑھ اور حجاج بن یوسف کا مسئلہ کامل تفصیل ہے۔ غلامہ اور احیاء علوم میں ان پر لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ وہ اہل قبلہ ہیں اور اہل قبلہ کی حق میں لعنت سے ہمیں روکا گیا ہے۔

الغرض یہ ہمارے ہے کہ بعض انسانوں پر حضور ﷺ سے لعنت منقول ہے تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی ان حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اور لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا لہذا حضور ﷺ کی طرح ہم کو یہ حق حاصل نہیں کہ ہم کسی پر لعنت کریں جبکہ بعض لوگوں نے بڑے کے کلمہ کو بہت کر کے ان پر لعنت جائز قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر بڑے کا خوش ہونا اور حضور ﷺ کی اہل بیت کی توہین اور تمہیل اگرچہ لغتاً ہمہ وہیں مگر معنی متواتر ہیں لہذا یہ امور موجب کفر ہیں جس کی

جہ سے یزید کا ایمان مشکوک ہو جاتا ہے اور دالعت کا مستحق بن جاتا ہے۔ عام علماء کرام کے نزدیک لعنت کے تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً ہم کہے کہ لعن اللہ علیہم و آلہم و انصارہم۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کہ ایک معین شخص پر لعنت بھیجی جائے جس کا حالت کفر پر موت چلی ہو اور اس کی اطلاع شارع نے دی ہو، جیسا کہ فرعون اور ابوجہل وغیرہ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک ایسے انسان پر لعنت بھیج دی جائے جس کا حالت کفر پر مرے اور مردہ دونوں یثیقین کے ساتھ ثابت نہیں ہو، تو اس تیسری صورت میں ختم کا بھیجا صحیح نہیں، چونکہ یزید کا حالت کفر پر مرنا یثیقی طور پر معلوم نہیں لہذا اس پر لعنت بھیجنا بھی صحیح نہیں۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جس وقت یزید نے قتل حسین کا حکم دیا تو وہ کافر ہوا کیونکہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یزید نے یہ حکم دیا تھا اور اگر دیا بھی تھا تو بھی وہ کافر اس لئے نہیں کہ اس نے لیس بھلات اور دشمنی کی وجہ سے قتل کا حکم دیا تھا اور یہ ممکنہ کفر ضرور ہے لیکن کفر نہیں۔ البتہ اگر قتل کا حکم نفسا ایمان اور اہل بیت ہونے کی وجہ سے دیتا تو پھر کفر ہوتا لیکن بات اسکا نہیں۔

وَنُشَهِدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْوَةِ الَّذِينَ بَشَرَهُمُ الْمَلِئِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَبِثَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُو فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ  
وَزَيْدُ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ  
بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَأَبُو سَعِيدٍ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نُشَهِدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ  
وَالْحُسَيْنِ لَمَّا وَرَدَ فِي الْحَفَظَةِ الصَّحِيحِ أَنَّ فَاطِمَةَ صَبَا لَسَاءَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحَسَنَ  
وَالْحُسَيْنَ صَبَا أَصْحَابَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَا لَمْ يَصْحَابُهُ لَمْ يَكُنْ كَرُونَ الْأَبْصَارِ وَبِوَجْهِ لَهْمُ أَكْثَرُ  
مِمَّا بِوَجْهِ لَهْمِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا نُشَهِدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بِعَيْنِهِ بَلْ نُشَهِدُ بِأَنَّ  
الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِينَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ

ترجمہ: اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی  
چنانچہ آپ نے فرمایا ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان اور طلحہ جنت میں  
ہوں گے اور طہ اور زبیر جنت میں ہوں گے، اور عبد الرحمن بن عوف جنت میں ہوں گے، اور سعد  
بن ابی وقاص اور سعید بن زید اور ابوسعید بن الجراح جنت میں ہوں گے، اسی طرح ہم فاطمہ اور

جنت میں رہیں گے۔ جنت کی گواہی دیتے ہیں، اہل لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے، قاطعہ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور سنی اور شیعہ جنت کے سردار ہیں۔ اور دُعا صحابہ کا صرف خیر کہنا تھا ذکر کر جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی ہے جسے دیکھ کر مسلمان کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ کربانیت کی شہادت دیتے ہیں کہ مسلمان اہل جنت میں ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

تشریح : اور وہی صحابہ جن کو حضور ﷺ نے یحیٰی بن زکریا کی خوشخبری دی ہے ممدول وہاں سے تفسیر کرتے ہیں۔ ویسے تو ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے جنت کی خوشخبری ثابت ہے۔ انفرادہ طور پر بھی ثابت ہے اور اجتماعی طور پر بھی ثابت ہے۔ انفرادی طور پر حضرت عائشہؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ وغیرہ وغیرہ۔ اجتماعی طور پر صحابہ کہ جن پر رسول اللہ ﷺ نے بیعت الرضوان وغیرہ۔ لہذا صحابہ میں سے کتنی ہی مراد صرف ان ہیں کہ لئے ثابت نہیں اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے یہ مقام حاصل ہے جنہیں چونکہ ان دن کو ایک ہی واقعہ خوشخبری کی ہے لہذا یہ بہت زیادہ مشہور ہو گئے۔ جن جن صحابہ کے لئے یہ خوشخبری ثابت ہے ہر صرف ان کے حق میں ان کا استعمال کر سکتے ہیں کہو در کے حق میں مستحکم طور پر جنت یا جہنم کی بات نہیں کر سکتے بلکہ عام لفظ کے ساتھ کہیں گے کہ ایمان والے جنتی اور کافر جہنمی ہیں۔ بعض علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تعلیمات زیادہ ثابت کی ہے اور بعض کے نزدیک حضرت زہراءؓ کی تعلیمات اور تمام زیادہ ہے۔ ان حضرات کے لئے دلیل یہ حدیث ہے۔ **لَا تُطْعَمُ مَسِيْدَةٌ لِّسَاءِ أَهْلِ الْبَيْتِ حَتَّى يَكُنْ سَاءَ أَهْلُهَا** حضرت عائشہؓ مقدمہ سمجھتے ہیں اُن کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں وارد ہے۔ **فَصَلِّ عَائِشَةَ عَلَى السَّيِّدَةِ**، **كَفَضَّلَ الشَّهِيدَ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ** چونکہ جملہ کے نزدیک اس میں وقف ہے۔

﴿وَيُرَى الْجَمْعُ عَلَى الْخَفِينِ فِي السَّيْرِ وَالْحَضْرَانِ وَإِنْ كُنْ زِيَادَةً عَلَى الْكَبِّ

ليكنه بالبحر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن المصنف علي الخفني لقاني جعل

رسول الله عليه السلام ليلة أيام ربابها المسافر وموتاً وأعطى للعقيم وروى أبو بكر عن

رسول الله عليه السلام نهى أن يرضخ نساء ليلة الأيام والياهي وتنفيم يومها وليلة الأيا

تطهر فليس يخفيه ان يمسح عليهما ولال الحسن العسري اور كنت سبعين نفرا من الصحابة يرون المصح على الخفين و لهذا ان ابر حنيفة ما نلت بالمصح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال المكرعي اختلف المكفر على من لا يبروا المصح هم الخففين لان الامار التي جاءت فيه في حيز التوالف وبالجملة من لا يبروا المصح على الخفين لهم من اهل البدعة حتى اسئل انصر من ما نلت عن اهل السنة والجماعة فقال ان نحب الشيعين ولا نطعن في الخفنين ونمسح على الخفين لك۔

ترجمہ: اور ہم سفر و حضر میں مسح علی الخفین کو کہہ کر سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیورتی ہے لیکن یہ زیور پائی خیر مشہور کہ وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالب ست مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن رات اور معتمر کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابو بکر نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور معتمر کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے جب اس نے عبادت حاصل کر کے سوتے پہنچے ہوں اور حسن البصری نے فرمایا کہ میں نے ایسے سفر میں چوکا یا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند واضح دلائل کافی گئے اور کوفی نے کہا کہ میں اسی شخص کے سفر کا ہمراہ رہتا ہوں جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس لئے کہ اس بارے میں آثار و اقوال سے وجہ میں ہیں اور بہر حال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ اس میں شک نہ ہو کہ اسے اہل سنت والجماعت سے بارے میں پوچھ کر انہوں نے کہا کہ (عامت) یہ ہے کہ تو شیخیوں سے بحث کرے اور دونوں دوا۔ رسول حضرت عثمان اور حضرت علی و مطلقین نہ کرے اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح: مسح علی الخفین کو بنیادی تعلق فنی مسائل سے ہے لیکن یہاں پر اسے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ روافض مسح علی الخفین سے بالکل منکر ہیں اور کسی حال میں خفین پر مسح کے جواز کے قائل نہیں ہذا امر مسئلہ کو اصل مسئلہ کے عبادت میں سے شمار کیا گیا۔ مسح علی الخفین اس امت کی خصوصیت ہے اس امت کو

جہاں اور طرح طرح کی آسانیاں دی گئی ہیں تو ایک اُن میں سے یہ بھی ہے۔ یہ نکتہ تشبیہ اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ سوزے لازمی طور پر وہ استعمال کیے جائیں گے اگر کسی نے ایک سوزہ استعمال کر کے اس پر مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، چونکہ اس میں علم کے اعتبار سے خلط اور آسانی ہے اس لئے اس کو ٹھٹ کا نام دیا گیا۔ اس کی لغوی تفسیر یہ ہے مسح علی الخفقین کی عت عم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ اور بیہ تن مسند رحمہما اللہ کی رائی یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت متعین نہیں بلکہ جب تک سوزے پہلے ہوئے ہوں تو ان پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخفق کا مسح ضروری ہے اور اعلیٰ الخفق کا مسح مشروع ہی نہیں جبکہ امام شافعیؒ اور امام حاکمؒ کے نزدیک مسح اعلیٰ اور اعلیٰ دونوں طرف ہوگا، مگر امام مالکؒ تو جانہن کے مسح کو واجب سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ اعلیٰ کو واجب اور اعلیٰ کو صرف مستحب سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ فہم اور مسافر دونوں کے لئے جو مدت مسح مقرر کی گئی ہے اس کی ابتدا وقت حدث سے کی جائے گی۔ قرآن کریم سے اگرچہ پاؤں کا دھونا ثابت ہے لیکن مسح علی الخفقین احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ یہ تو زیادت علی کتاب اللہ ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ پر حدیث مشہورہ کے ساتھ اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ بعض علماء نے مسح علی الخفقین والی روایات کو حوات قرار دے دیں اور منکر کو کافر کہا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کا منکر بدعتی اور فاسق ہوگا کافر نہیں ہوگا۔ من بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہؓ کو دیکھا جو مسح علی الخفقین کے جواز کے قائل تھے اس لئے بعض علماء نے مسح علی الخفقین کو اہل سنت کی ثنائی قرار دی۔

﴿وَلَا يَحْرَمُ لَسْلَعُ الْخَمْرِ وَهُوَ أَنْ يَنْتَبِذَ تَمْرًا أَوْ زَيْبًا فِي الْمَاءِ فَيَجْعَلَ فِي إِيَّاهُ مِنَ الْخَمْرِ فَيَجْعَلُ بِهِ لَسْلَعًا كَمَا فِي الْقَضَاءِ كَالَّذِي يَبْعِدُ الْإِسْلَامَ لَمَّا كَانَتْ الْجَوَارِ نَوَالِي الْعُصُورِ لِمَ لَسَخَ لَمْعُهُمْ تَحْرِيمُهُ مِنْ لُحُومِ أَهْلِ السَّنَةِ حَلَالًا لِلرُّوْحِ وَهَلَا بِمُخْلَافِ مَا افْتَضَحَ وَصَارَ مَسْكُورًا فَإِنَّ الْقَوْلَ بِحَرْمَةِ قَلْبِهِ وَكَثِيرَةٍ مِمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ﴾۔

ترجمہ: اور ہم حرام نہیں سمجھتے نیز خمر کو اور وہ یہ ہے کہ خشک بھجور یا یہ خشک انجور پانی میں ڈال

دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی کٹی کے برتن میں دے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے یہی جو دھیرہ کی شراب میں گویا کہ ابلوائے اسلام میں اس سے نہایت کی گئی تھی جب (نیز کے) ملے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرم نہ ہونا الہ السنۃ والجماعۃ کے قواعد میں سے ہے، برخلاف روافض کے اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب وہ (نیز) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کو قہل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل السنۃ گئے ہیں۔

تشریح: روافض کے نزدیک فیض اتر کا استعمال بائکل ناجائز اور حرام ہے اس لئے معتقد رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرمایا۔ الہ سنۃ کے نزدیک اس کی تفصیل صریحاً آئی ہے۔

(۱) جب چھوڑے، کھجور یا کشمش پانی میں اُلدی جائے یا غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر حلیہ، غیر طہور غیر رقیں ہو۔ یہ قسم بلا خلاف پاک ہے اور اس کا استعمال صحیح ہے اس کو بیا بھی جاسکتا ہے اور اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے۔

(۲) جب چھوڑے، کھجور یا کشمش پانی کے اندر ڈال کر اس کو مطبوخ کر دیا جائے یہاں تک کہ اس میں تلخی اور نشہ پیدا ہو اور اس کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے تو یہ اِلّا فاق حرام اور اس کا استعمال ناجائز ہے۔

(۳) جب یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر ہو، اس میں شدت نہ ہو بلکہ سیلان ہو اور اس میں سفاس بھی ہو تو اس کا استعمال صحیح ہے، البتہ اس سے وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ اس قسم کی صورت میں حلیہ کیا جائے گا، یعنی بیا جاسکتا ہے لیکن طہارت کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ انہی جیسے بھی اور اس قسم سے ہے۔

ابتداء اسلام میں جب شراب کی حرمت آگئی تو شراب کا رول ختم کرنے کے لئے شارع نے فیض پر اور شراب والے برتنوں پر بھی پابندی لگائی تاکہ لوگوں کے اَضُنوں سے شراب کی اہمیت اور عادت کُل کر حکم الہی کی طرف توجہ ہو جائے۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں سے شراب کی اہمیت کُل گئی تو شریعت نے برتن بھی ناجائز قرار دیے، درنیز کی بھی اجازت دے دی۔

﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ دَرَجَةَ الْإِلَهَاءِ لَأَن لَّآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُعَذِّبُ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّىٰ يَبْلُغُوا الْإِحْكَامَ﴾

مُسْکَرُونَ بِالْوَحْیِ وَمَشَاهِدَةُ الْمَلَائِکَةِ مَسْمُورُونَ بِتَطْلِیْعِ الْإِحْكَامِ وَأَرْشَادِ الْأَمَامِ بَعْدَ الْإِحْصَافِ



بکمالات الاوتناء، فلما قلل عن بعض التكرامة من جواز كون النوني المفضل من السی کفر وحلال، نعم، لم یقع لزوم فی ان مرتبة السیوة المفضی ام مرتبة الولاية بعد، لقطع بان السی منتصف بالمترتبین وانه المفضی من النونی الذی یسبى ولا یصل العبد مادام عاقلاً بالغاً الی حیث یسقط عنه الامر وانتهی لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتهدین علی ذالک وذهب بعض الایماحیین السی ان العبد اذا بلغ طبقة السجدة وصلاته قلبه واختار الایمان علی الکفر من غیر نفاق سقط عنه الامر والنهی ولا بد منه الله النار بارتکاب التکذیب وبعضهم لی الله تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته الخسر و هذا کفر وحلال لان اکمال الناس فی السجدة والایمان هم الایماء خصوصاً صاحب الله تعالی ﷺ مع ان التکالیف فی حقهم اتم واکمل واما قوله علیه السلام اذا احب الله عبداً لم یضره ذنب لم یضاه له عصمه من الذلوب لئلا یلحقه ضررها۔

ترجمہ: اور کوئی بھی دنیا و دنیاویہ کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ نبیاء معصوم ہیں، انہی کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں، دلی اور فرشتہ کا مشابہہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے مادہ اس کی تخلیق اور خلق کی درمیانی پر مامور ہیں، اولیاء کے کلمات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد تو بعض کرام سے جو دلی کا نبی سے افضل ہونے مقول ہے وہ کفر اور غلط ہے، ہاں بعض دلائل اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یہ مرتبہ ولایت، اس بات کا یقین کرنے کے بعد کہ نبی اولوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس دلی سے افضل ہے جو نبی نہیں اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے بشرطیکہ کہ وہ مائل بالغ ہو (مر و نبی کے سلسلہ میں وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے) اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے اور بعض ایماحین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور معاف قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو کبر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت منکسر ہے اور یہ کفر و ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں

سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں، خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود ان کے حق میں کئی ایسی چیزیں زیادہ کامل و مکمل ہیں، جو انہی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاقی ہوتا۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے اہل سنت والجماعت کا ایک اجماعی عقیدہ بیان کرتے ہوئے کرامیہ کی تردید ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نبی کو جو قرب خداوندی اور تعلق انہی حاصل ہوتا ہے وہ دلی کو باہل حاصل نہیں ہو سکتا، خواہ وہ کتنے مجاہدات اور پادشات کیوں نہ کرے، بعض اوصاف اور کمالات ایسے ہیں جن کا تعلق کسب سے نہیں بلکہ وہ وحی صلاحت ہوئے ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو دیئے ہیں۔

(۱) انبیاء کرام معصوم ہیں جبکہ اولیاء معصوم نہیں۔

(۲) انبیاء کرام کو سوز و غم کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ دلی کو برداشت یہ فکر دامن گیر رہتا ہے۔

(۳) انبیاء کرام کو اللہ کی طرف سے وحی آتی ہے جبکہ دلی کو وحی تو نہیں البتہ اللہ کی کھبرا ہوتا ہے۔

(۴) انبیاء کرام فرشتوں کو دیکھتے ہیں جبکہ اولیاء کرام نہیں دیکھ سکتے اگر ایک آدمی دھند دیکھ بھی لے تو یہ

اور القوم ہے۔

(۵) انبیاء کرام احکام خداوندی کے تبلیغ و ارشاد کے ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ اولیاء کی یہی ذمہ داری نہیں۔

(۶) انبیاء کرام کو اپنی نبوت کا علم حاصل ہوتا ہے اس لئے وہ امت کو اپنی نبوت کی طرف دعوت دیتے

ہیں جبکہ دلی کو اپنی ولایت کا علم اکثر و بیشتر حاصل نہیں ہوتا بلکہ جتنا جتنا ولایت میں اضافہ آتا رہتا ہے تو اتنا ہی وہ خود کو صحیح سمجھ لیتا ہے۔

(۷) انبیاء کرام کے ہاتھ سے صادر شدہ خرق عادت کام کا نام مجرہ ہے اور دلی کے ہاتھ سے صادر شدہ

خرق عادت کام کا نام کرامت ہے۔

(۸) اپنے وقت کی نبی پر ایمان لانا عدا نجات ہے جبکہ دلی کو یہ اعزاز اور مقام حاصل نہیں، لہذا اس

سے کرامیہ کی تردید حاصل ہوگی کہ ولایت نبوت سے بڑھ سکتا ہے بلکہ یہ عقیدہ تو کفر اور کراہی کا منظم ہے۔

معہ قد منع تردد فی الخیال سے شروع ہوتا چاہئے اور کو برائی دلی ہوتا ہے بدائیت کے ساتھ ولایت لازم ہوتا ہے اور ولایت کے ساتھ نبوت لازم نہیں، لہذا نبی کو دو مرتبے حاصل ہوتے ہیں اور دلی کو صرف ایک مرتبہ حاصل ہوتا ہے جس میں بعض لوگوں کو شک ہے کہ مرتبہ نبوت اور مرتبہ ولایت دونوں میں سے کون سا مجدد افضل ہے۔

بعض صرف وہ کہہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ثابت ہے کہ نبی ولی سے افضل ہے لیکن نبی کو جو دوسرے حاصل ہوتے ہیں ان دلائل میں کوئی افضل ہے تو بعض فرماتے ہیں کہ مرتبہ ولایت افضل ہے۔ وجہ فضیلت یہ تھا۔

(۱) کہ ولایت کا حاصل توحید الی اللہ ہے جبکہ نبوت حقوق اور خالق کے درمیان ایک قسم کی مناسبت ہے۔  
 (۲) نبوت کا تعارف موت سے متعلق ہو جاتا ہے جبکہ تعارف ولایت موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔  
 (۳) ولایت کمال باطن کا دوسرے درجہ نبوت کا نام ہے جبکہ باطن ظاہر سے افضل ہے۔  
 جبکہ دیگر صوفیہ کرام کا کہنا ہے کہ نبی کو جو دو مرتبے حاصل ہیں ان دونوں میں سے مرتبہ نبوت افضل ہے بقابلہ مرتبہ ولایت کے۔ وجہ یہ ہے۔

(۱) ولایت کے مرتبے میں بہت سارے لوگ شریک ہو سکتے ہیں یعنی ولایت میں غیر نبی بھی شرکت کر سکتا ہے لیکن نبوت میں غیر نبی شرکت نہیں کر سکتا۔ تاہم مبہور کا قول یہ ہے کہ نبی کو حاصل شدہ دو مرتبوں میں سے نبی کا مرتبہ نبوت مقدم اور افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔

قد حصل العبد الخیال یہاں سے معصوم و مدد اللہ کا مقصود ایک باطل فرشتے کی تردید ہے جن کو باطنیان براہمیں کہتے ہیں۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ جب بند محبت الہی کے اندر مستغرق ہو کر ایک مدہ حاصل کر لیتا ہے تو اس سے نکالت لہذا ساقط ہو جاتے ہیں، خواہ اوپر ہوں یا لوہی، نہ ہی ان کو کہا جائے کہ اللہ کی طرف سے کوئی سزا ملے گی۔ لیکن ان کا یہ ہے واعبد ربك حتى ياتيك بالهيكل المبین کہ عبادت تو اس لئے کیا جاوے کہ یقین حاصل ہو جائے۔ جب یقین حاصل ہو جائے تو پھر عبادت کی ضرورت نہیں بلکہ اب عبادت بس صرف لگ رہی ہے۔ معصوم و مدد اللہ نے تردید کرتے ہوئے فرمایا۔

وھذا کفر وھذا الخ کہ یہ کفر اور کفر الہی کا عقیدہ ہے جب تک بندہ کا عمل و حواس قائم اور بحال

ہیں تو وہ لازماً ہمہ اور نوعی ہمہ کا مخلف ہے۔ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تم کوئی شئی سے سب سے  
 الجس مشور اور کائنات الانیاء تمام ہوتے ہیں۔ یہ مخصوص محمد ﷺ حال تک وہ برابر ۳۰ مرتبہ احکامات  
 شریعہ کے مخلف رہے بلکہ ایسے امور جو امت کے لئے ضروری نہیں ان کے حق میں ضروری قرار دیئے گئے  
 جب کہ محمد و غیرہ۔ (۱) حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ  
 نقص نہیں پہنچتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بندے کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اس  
 سے گناہوں کا مدور نہیں ہوتا اور جب مدور نہیں تو ضرر بھی نہیں۔

﴿وَالنَّصْرُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسِّنَّةِ تَحْمِلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مَا نَهَى بِصُورِهَا عَنْهَا دَلِيلُ  
 قَلَمِي كَمَا لِيَ الْآيَاتُ تَنصُرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجَسْمَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لَا يَفْقَهُ خَلْقُ  
 لَيْسَ مِنَ النَّصْرِ بَلْ مِنَ الْمُنَاصَبَةِ لَا نَا قَوْلُ الْمُرَادُ بِالنَّصْرِ هَاهُنَا لَيْسَ مَا يَفْقَهُ بَلْ  
 الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم السام انظم على ما هو المتعارف والعمول عنها  
 اى عن ظواهر ائمة معاني بل يثبتها اهل الباطن وهم للملاحدة وسوء الظانحة لادعيتهم ان  
 النصور ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعلمها الا المعلم ولصنعهم  
 بهذا انك لست تشريعه بالكلية الحادى من و عنوان عن الاسلام والاتصال والنصلى  
 بالكفر لكونه نكذها للى عليه السلام فيما علم مجتبه به بالنصورية واما ما ذهب اليه  
 بعض المحققين من ان النصر من معرفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات على  
 الى دلائل تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر الموداهو  
 من كمال الايمان ومجلس العرفان﴾۔

ترجمہ : اور کتاب و سنت کے نہیں اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی  
 دلیل قطعی ان سے نہ دیکھے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر جہت اور جمیعہ وغیرہ پر دلالت کرتی  
 ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصور کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متضاد ہیں، جس لئے کہ  
 ہم کہیں گے کہ یہاں نصور سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور ضمیر اور حق کے مقابل ہیں بلکہ اس معنی  
 ہے جو علم کے نام و نام کو شامل ہے۔ جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان کے ظاہری معنی سے ایسے

معانی کی طرف عدل کرتا جن کا اہل باطن یعنی صاحبہ دعویٰ کرتے ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معنی ہیں جنہیں معلم ہی پتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے، البتہ یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگا کر ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں عقد رب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے اور یہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف غلطی اشارت ہے جو کہ اہل ہدایت سلوک پر مکشوف ہوتے ہیں ان دقائق اور ظاہری مراد کی معانی کے درمیان بعض محققین نے قرآن کمال ایمان اور غلط مراد کی بات ہے۔

تفسیر: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر اپنے ایک اور عقیدے کا اظہار فرما رہے ہیں کہ حاد اعتقاد یہ ہے کہ قرآن اور حدیث کے وہ معنی لیے جائیں گے جو وضع لغوی یا وضع شرعی کے اعتبار سے مشہور ہیں یعنی ان کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھرنے والی ہو تو ظاہر ظاہر سے پھیر دیا جائے گا ورنہ ظاہر پر محمول کیا جائے گا ظاہر سے پھرنے والی دلیل خواہ قطعی ہو یا اطلاق ہو یا اگر کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمن علی العرش استوی جیسے ید اللہ فوقہم جیسے و جاء ملک والملك صلاً صلاً کو یہاں پر ظاہر سے پھرنے کے لئے دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور اسمیت معلوم ہوتی ہے حالانکہ جہت در حقیقت وجوب ذاتی کے ساتھ بالکل ہی منافی ہے کسی لئے ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیے جائیں گے اور ان کے وہی معنی لیں گے جو کہ شریعت کے حلال اور حرام کے بالکل موافق ہو۔

لا یقال ہلہ لہست یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب منصوص ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نہیں وہ تو ہے جو کہ ظاہر المراد ہو اور کام اس کے لئے چلایا گیا ہو حالانکہ جو آیات قرآن کی گئی ہیں سب قطعاً بات میں سے ہیں مگر ان کو نص کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ لانا لفظ قول الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہاں پر نص سے مراد وہ مطلب ہی نہیں جو کہ نص، ظاہر، منکر اور محکم میں سے ہے بلکہ نص سے مراد مطلق علم ہے خواہ اس کا تعلق تہسیمات اور جہد میں سے کسی بھی قسم سے ہو بلکہ کوئی مشکوک نہیں رہا۔

راستہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کو چھوڑ کر اپنے معافی مراد پر نہ جاتے ہیں بلکہ اپنے دے دینے والے اور کٹر عقائد کے لیے ایک قسم کے معنی لینا ضروریات دین کے لگا رکھنے والے ہیں۔ یہ کہنا کہ جنت اور جہنم کا یہ حقیقت نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے بلکہ جنت کی حقیقت یہ ہے کہ تکلیف شرعی سے جان آزاد ہو جائے اور جہنم سے مراد سختی اور پڑائی ہے۔ وضو سے مراد اس کی محبت اور غسل سے مراد قہر و عہد ہے۔ اس قرآن کا مآخذ ہے اور اس کو بطلان بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اصولی کے ظاہر کو چھوڑ کر باطنی معنی مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان باطنی معنی کو صرف معلم ہی سمجھ سکتا ہے اور معلم سے ان کا مراد امر غائب ہے۔

واللہ ما ذهب الی بعض النحیہ بالانحدار کا جواب ہے۔ اور انہیں یہ ہے کہ اگر ظاہری معنی کی جگہ باطنی معنی لینا مفاد ہے تو بعض مولفہ کرام سے اس قرآن کے معنی منقول ہیں کہ دو کتاب وسنت کے ظاہری معنی کے ساتھ ایسے لفظ کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جن کا کھنڈا ہر کسی کا کام نہیں۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ ان دونوں طریقوں میں مستقل فرق ہے ان میں ظاہری معنی بالکل چھوڑ دینا ہے اور دوسری صورت میں ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ درکن کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں یہ کلامی اور فنی دہلیز کے تحت ہیں جیسا کہ صاحب نفعات کلمہ نے التیاریہ ہے اور متفرقین میں سے حضرت قاضی وصال اللہ نے بیان قرآن کے خوش معنی کی قسم کی دیکھ سنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

﴿وَأورد النصوح بان يذكر الأحكام التي ثبتت عليه النصوح القطعية من الكتاب﴾

والنسبة كعشر لا جسد بدلاً كغيره كونه كذباً صريحاً لعلنا نعلمي ورسوله عليه السلام لعن الذي عانده بالزنا كفر و متحلل لمعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر و ثبتت كونه معصية بدليل قطعي و قد علم ذلك مما سبق الاستهانة به كفر والاستهزاء على بشرية كفر لان ذلك من ادوات التكذيب وعلى هذه الاصول ينفع ما ذكر في الصواعق من انه اذا عطف الحرام حلالاً فان كانت حرمته نهي و قد ثبت بدليل قطعي بكفر ولا فلا بان يكون حرمه نهي و ثبت بدليل قطعي وبعضهم لم يعرف بين الحرام لعنه ونهيه لفظاً من متحلل حرم و قد علم في ذلك السلي عليه السلام وحرمة كذب

لوی المباحون لو شرب الخمر او اكل السم او الغدير من غير ضرورة لكانوا  
واقبل هذه الاشياء بغير الاستحلال فسق ومن استعمل شرب النبیة التي من یسکر کفر  
واما لو قال لیحرم طلاقان لفریج السبعة او یحكم الجهل لا یكفر ولو لم یمن ان  
لا یتكون الحصر حراما ولا یتكون صوم رمضان فرضا لما یسأل علیه لا یكفر بخلاف ما اذا  
تحتی ان لا یحرم الزنا و یحل النفس بغير حق فله یكفر لان حرمة هذا لا یتی فی جمیع  
الادیان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان یحكم الله تعالی  
بما لیس بحكمة وهذا جهل منه بوجه تعالی و ذکر الامام السرخسی فی کتاب البیض  
انه لو استعمل وطی امرأته الخائض یكفر ولی التوادد عن محمد انه لا یكفر و  
هو الصحیح ولی استحلال اللواطه بامرأته لا یكفر علی الاصح ومن وصف الله تعالی  
بما لا یلیق به او سخر باسم من اسماء او بان من او امره او انکر وعده او وعده یكفر  
وكذا لو لم یمن ان لا یتكون لیس من الانبیاء قصد استخفاف او عداوة وكذا لو جعلت علی  
وجه الرضاء لیس من تكلم بالكفر وكذا لو جنس علی مكان مرتفع وحوله جماعة یسئلونه  
مسائل یضنكون و یضربونه بالوسائد یكفرون جمیعہ وكذا لو امر رجلا ان یكفر الله  
او عزم علی ان یكفر وكذا لو اتفی لامرأة بالكفر لیس من زوجها وكذا لو قال عند  
شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا لو علی بغير قبله او بغير طهارة فعصدا یكفر وان  
والی ذلک القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استعفا لا لا اعتقدا الى غیر ذلک من  
الفرع ۴۔

ترجمہ: اور قصوں کی تردید پائی طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جس پر کتاب و سنت کے  
قصوں قطعی دلالت کرتے ہیں مثلاً مشر اجباد کا انکار کن کفر ہے اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول  
علیہ السلام کی مرضی بخلاف ہے تو جو شخص حضرت عائشہ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی  
محبت کو خواہ وہ صبیحہ ہو یا کبیرہ طری کہتا کفر ہے جب اس کا مصیبت ہونا دلیل قطعی سے ثابت  
ہو اور یہ بات بائینی سے معلوم ہو چکی ہے اور مصیبت کو معمولی کہتا کفر ہے اور شریعت کا نہ ان اڑنا

ماکھر ہے، اس لئے کہ یہ مکہ عیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر مقرر ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے۔ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور اس حلیہ دلیل قطعی سے ثابت ہے، کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں بائیں طور کہ حرمت لعینہ ہو یا دلیل قطعی سے ثابت ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لعینہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اور اس حلیہ اس کی حرمت کا اپنی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے جیسے ذبیحہ عرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا وغیرہ اظہار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حال سمجھے ہوئے نفس ہے اور جو شخص غیب کو اس کے منکر ہونے کی حد تک پہنچے وہ حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص زمانہ کو رائی کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہو گا اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہو گا، یہ عقاب اس صورت کے کہ جب زمانہ اور کسی شخص کے حق باقی کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باز رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے اور امام نرسہ نے کتاب اٹھلی میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حلیہ بھاری سے دلی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور روزہ میں امام محمد سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہو گا۔ لیکن صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لحاظ کو حلال سمجھے کی صورت شرعاً اجماع قول کے مطابق کافر نہیں ہو گا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا یا اس کے اڑانے یا اس کے دوسرے کا یا اس کی وحید کا انکار کرے تو کافر ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا اختلاف یا عبادت کا ارادہ کرنے کی بنا پر اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر جہاں جس نے کفر کھریا۔ اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے، اس پر ہنسنے اور ہلکے پھلکے کرنا مت ہے تو سب کافر قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ تفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ کے



ساتھ کفر کر کے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا جائے تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت روزہ کے وقت ہم بھٹکنا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی، اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو اور اسی طرح اگر کفر کفر دلا گیا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی ۲ نیات ہیں۔

محرک جمع: بعضی نصوص سے جو احکام ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں فن میں ہے جا تاویلات اور ان سے انکار کفر ہے جیسے کہ حشر: ایسا اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد دینی لذت اور الم لیا ہے تو انہوں نے کفر کیا۔ اس میں کلمہ سبکی تکفیر کی طرف اشارہ ہے۔ ان طرح کسی گناہ کو طویل سمجھنا کفر ہے، خواہ گناہ مضمر ہو یا ظہور ہے۔ گناہ کرتے سے انسان ایمان سے نہیں الگ صرف گناہ گار بن جاتا ہے لیکن گناہ کو طویل اور جائز سمجھنا ایمان کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے بالکل اسی طرح شریعت کے کسی حکم کا استہزاء کفر سے خواہ دو حکم فرض ہے یا واجب یا سنت ہے کیونکہ یہ تکذیب شریعت پر دال ہے۔ اہم یہ بات پسے پڑے کرتے ہیں کہ ایمان تصدیق کا نام ہے جبکہ تصدیق اور تکذیب دونوں منع نہیں ہوتے۔ تین باتیں سامنے آئیں۔ (۱) کسی گناہ کو طویل سمجھنا کفر ہے۔ (۲) گناہ کو طویل اور معمولی سمجھنا کفر ہے۔ (۳) شریعت کا کائناتی اڑاؤ کفر ہے اسی کی تعلیم شارح نے ایک عام اور واضح انداز میں کی ہے جس کے لئے تفسیر اور تشریح کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

ظَوِّرَ لِيَا سَ مِنْ اَللّٰهِ تَعَالٰی كُفْرًا لَّانَّهُ لَا يَاسَ مِنْ رُوحِ اَللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ. وَالْاَمِنْ  
مِنْ اَللّٰهِ تَعَالٰی كُفْرًا لَّانَّهُ لَا يَاسَ مِنْ مَكْرِ اِنَّهُ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ. لَٰنَ لَيْلِ الْجَزَمِ بَانَ  
الْعَاصِي يَكُونُ فِي النَّارِ يَاسَ مِنْ اَللّٰهِ وَبَانَ الْمَطِيْعُ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ اَمِنْ مِنْ اَللّٰهِ تَعَالٰی  
فَلْيُحْلَمَ اِنْ يَكُونُ الْمُعْتَزِّلُ كَالْمُؤْمِنِ مُعْتَبِدًا كَانَ اَوْ عَاصِيًا لَا يَدْرِي اَمِنْ اَوْ اَيْسَ وَمِنْ قَوَائِمِ اَهْلِ  
النَّفْسِ وَالْجَمَاعَةِ اِنْ لَا يُكْفَرُ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ لَنَا هَذَا اَيْسَ يَاسَ وَلَا اَمِنْ لَٰنَهُ عَلٰی  
تَقْدِيرِ الْعَمَلِ اِنْ يَوْفِقُهُ اَللّٰهُ تَعَالٰی لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلٰی تَقْدِيرِ اِنْتِفَاعِهِ  
لَا يَاسَ مِنْ اِنْ يَخْلُ لَهُ اَللّٰهُ تَعَالٰی لِيَكُنَّ الْجَمَاعَةُ وَبِهَذَا يَتَّخِذُ الْجَوَابَ لِمَا قِيلَ اِنْ

المعزى اذا ارتكب كبير الزم ان كان الله منه من رحمة الله ولا عقابه انه ليس بمعون و  
 ذالك لاننا لا نسم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم الياس وان اعتقاد عدم ايما  
 المفسر بمجموع التصديقي والا لواروا لا عمل بناء على انفاء الاعمال بوجوب الكفر  
 والجمع بين قولهم لا يكفروا احد من اهل القبلة وقولهم يكفروا من قال بخلق القرآن  
 واستحالة الروية او سبب التمكن اولى بهما وامثل ذلك مشكل۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے پہلی کفر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر کو  
 ہی بچا ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ  
 بے خوف ہوتے ہیں جو خداہمہ اٹھانے والے ہیں، مگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم  
 میں ہوگا اللہ سے ناامید ہے، اور اس بات کا یقین کہ مطیع جہنم میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے  
 تو لازم آئے گا کہ معتزل کافر ہو، خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع  
 ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا۔ (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل اسلمت والجماعت  
 کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں  
 ہے اور نہ بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ  
 اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے  
 خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ عاصی کا ارتکاب کرنے لگے اور  
 اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں یوں کیا جاتا ہے کہ معتزل جب کسی کفر کا  
 ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو، اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں  
 یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات  
 نہیں مانتے کہ اپنے مستحق ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور اس بات کو بھی نہیں مانتے  
 کہ ایمان بمعنی تہدیتی، اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء  
 پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مخالف کا اس قول کے اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے  
 اس قول کے درمیان کہ مطلق قرآن اور استحالة رویت ہادی یا سب شیخین یا سب شخصیں وغیرہ کے حاکم کی

تکفیر کی جائے قطع مشکل ہے۔

**تشریح:** معصوم ہمارے ہیں کہ الايمان بين الخوف والوجاء ایمان ڈر اور امید کے درمیان ہے۔ اللہ کی رحمت سے ناامیدی بھی کفر ہے کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں لا تحزنوا من رحمة الله ان الله يعجز الذنوب جمعاً انه هو الغفور الرحيم جبکہ ساتھ ساتھ اُس کے عذاب اور پکڑ سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے فلا يامن معك الله الا القوم الخسرون۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی ناکامی پکڑ سے کسی بھی صورت میں مامون اور مغرور نہیں ہونا چاہئے۔ ان بھٹس دیکھ لشدہ اللہ کی پکڑ بیت سخت ہے۔ حضرت مردیسی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ اگر مرد تو راست صرف ایک ہندے کی تمنا کا اعلان ہو جائے تو مجھے رب ذوالجلال سے امید ہے وہ ایک میں ہی ہوں گا اور اگر صرف ایک کی طاقت کا اعلان ہو جائے کہ باقی سارے کے سارے کا سیاب ہیں اور صرف ایک ہی ناکام ہے تو مجھے ڈر ہے کہ کب وہ ایک میں نہ ہوں۔

فلان لیل معزل کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کا جنت میں جانا اور عاصی کا جہنم میں جانا ضروری ہے اور چونکہ اصل للعباد ان کے نزدیک اللہ پر واجب ہے لہذا یہ بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو اعتراض یہ ہے کہ معزلی اگر مطیع ہے تو اسے جنت میں جانے کا یقین عاصی ہے تو وہ اپنے آپ کو عذاب الہی سے محفوظ اور مامون سمجھتا ہے اور اگر عاصی ہے تو اسے اپنے ہاسے میں پھنسی ہونے کا یقین حاصل ہے تو اسی حالت میں وہ رحمت الہی سے مایوس ہے جبکہ یہ دونوں کفر یہ عقائد میں سے ہیں لہذا ہر حال میں معزل کا کفر ہے خواہ مطیع ہو خواہ عاصی جبکہ اہل سنت کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔

فلما هلك لسان عاصي الخيع يها من شارح جواب دے رہے ہیں کہ معزل اگر عاصی ہے تو وہ اسی بات سے بے یقین نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے توبہ اور عمل صالح کی توفیق دے اور مطیع ہونے کی صورت میں اسے یہ خوف ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق طلب کر کے گناہ میں مبتلا کر دے، لہذا آپ کا اعتراض ہی بے جا ہے کہ وہ حسیان کی صورت میں ناامید اور صالح ہونے کی صورت میں خود کو مامون اور محفوظ سمجھ رہا ہے۔

والجمع بين قولهم لا يحفر الخيع شارح ہمارے ہیں کہ یہاں پر اہل سنت سے منقول دو متعارض اقوال ہیں جن کی تعلیق انتہائی مشکل معلوم ہو رہا ہے وہ یہ کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی

عظیم شہر کی جانے کی اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے جو علق القرآن کے قائل ہیں وہ کافر ہیں اور جو اہمیت باری حق کو مان لیں وہ بھی کافر ہیں اسی طرح جو شیخین کو گناہ سے دو بھی کافر ہیں جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تعلیق نہیں ہے۔ (۱) دونوں کے قائل صحابہ علیہم السلام ہیں۔ دوسرے علقہ کا قول شیخ شعری اور امام یوسف کا ہے اور تیسرے کا قول فقہاء نے یہ ہے کہ اب کوئی عقائد میں نہیں رہا۔

(۲) ان پر علقہ کا شعر تخلیق اور تشبیہ لگایا گیا ہے جیسے کہ اس کے اور بھی فقرے موجود ہیں۔

(۳) جو اس طرح کا قول کرے وہ اہل قبلہ میں سے نہیں لہذا دوسرے علقہ میں کوئی مرثیہ بھی نہیں۔

﴿وَتَعْبُدُنِي الْكَافِرِينَ بِمَا يَحْبِرُهُ عَنِ النَّبِيِّ كَقَرِّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَهْلِ كَاهِنَةٍ  
فَصَلَتْهُ بِمَا يَلْقَوْنَ لَقَدْ كَفَرَ بِمَا زَالَتْهُ لِي أَعْنَى مُحَمَّدٍ وَالْكَاهِنِ هُوَ الَّذِي يَخْبِرُ عَنْ  
الْكَوْنِ فِي مَسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدْعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عَمَمِ النَّبِيِّ وَكَانَ فِي طَائِفَةِ  
كَاهِنَةٍ يَدْعُونَ مَعْرِفَةَ الْأُمُورِ فَهُمْ مِنْ كَانِ يَزْعُمُ أَنْ لَهُ رُؤْيَا مِنْ الْجَنِّ وَابْتِغَاءُ بَقِيَّةِ  
الْإِعْهَادِ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانِ يَزْعُمُ أَنْ يَسْمَعُونَ الْأُمُورَ بِفَهْمِ أُعْطِيهِ وَالْمُعْجَبِ ذَا ادَّعَى الْعَيْنَ  
بِالْحَوَادِثِ الْأَقْبَى لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْكَاهِنِ وَبِالْحَمَلَةِ لَعَلَّهُ بِالْغَيْبِ أَمْرٌ تَعْرِفُهُ إِنَّهُ تَعَالَى لَا مَسِيَ  
إِلَيْهِ لِيُعَادَ إِلَّا بِإِعْلَامِ مَنْ أَرَادَ الْهَدْمَ يَطْرُقُ فِي الْمَعْجُونَةِ وَالْكَوْنِ وَارْتِدَادُ لِي الْأَسْتِزْلَالِ  
بِالْأَمَارَاتِ لَيْسَ بِحَكْمٍ لَيْسَ دَالِكٌ، وَلِهَذَا ذَكَرَ فِي الْمَتْنِ أَنَّ قَوْلَ الْقَدْلِ عِنْدَ رُؤْيَا هَذِهِ  
الْقَمَرِ يَكُونُ مَقَرَّ مَدْعَى عَمَمِ النَّبِيِّ لَا مَعْلَاةَ كَفَرًا﴾

ترجمہ: اور اسی بات میں کافروں کی قسم یہ کہ جس کی وہ غیب سے بات میں خبر دے، اگر  
ہے، انہی میں سلام کے ارشاد فرمائے کہ جب سے کہ جو شخص کسی کافروں کے پاس سے اور کسی کسی  
ہوئی بات کو جاننے کے واسطے سے اس کتاب کا انکار کرے جرات نے محمد ﷺ پر نازل کی اور کافروں کو  
محض ہے جو مشتمل میں خوش آئے دے و تقویت کے بارے میں خبر دے اور مراد کی معرفت اور  
غیب سے آگاہ ہونے کا دعویٰ ہو اور اب میں تم کافروں سے جو امور غیب کی معرفت کے دعویٰ تھے،  
ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ میں نے کسی دکھائی دیتے والے اور ماتھور ہونے والے میں  
میں اس کو خبریں پہنچاتے ہیں اور میں یہ دعویٰ کرتے تھے کہ، اے نبی خدا! اذہانت کے ذریعے  
امور غیب کا اودھانک کر رہا ہے اور کوئی جب سمجھ دے کہ دعوات جانتے کا دعویٰ کرے تو دوسرے کافروں

کے ہیں۔ بہر حال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ مقرر ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی کھینک نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتانے سے یا معجزا یا کرامات کے طور پر اجاہل مرنے سے یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے اسی وجہ سے لقاؤنی میں مذکور ہے کہ چاند کا بال دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا دعویٰ بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے یہ کفر ہے۔

تشریح: یہاں سے شائع ہونا چاہئے ہیں کہ عالم الغیب صرف اور صرف اللہ کی ذات ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی ایک صفت عالم الغیب بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو کوئی اور نہیں جانتا البتہ اللہ تعالیٰ اپنے انعام کرام کو بذریعہ وحی اور انبیاء کرام کو کبھی بذریعہ انہام کچھ بتا دے تو وہ اور بات ہے ورنہ نہ کوئی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے ورنہ کوئی ولی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے جو کامن کی تصدیق کرتا ہے تو یہ انیا نصوم کا انکار ہے جن علم غیب کا اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوم کا انکار کفر ہے۔  
 کہ کامن کی تصدیق بھی افعال کفریہ میں سے ہے۔ اس سلسلے میں ایک مرفوع روایت ہے قال رسول اللہ ﷺ من أنى مكافأ ففصله بما يقول أو إمرأته حلقاً أو أنى امرئته فلي دبرها فقد بڑی عاقبت  
 اللہ علی محمد ﷺ (رواہ احمد، ابوداؤد) ترجمہ خبری کی روایت ہے من أنى کہ ہذا لسانہ من شیء  
 صحبت عن: الثوبه از بعض لیلۃ فان صلہ ہم قال کفر۔

غیب سے مراد وہ ہے جس کا اندازہ نہ ہو جس سے ہو سکتا ہے اور نہ اس کا علم بدھ ہی ہے اور نہ حق اسی پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے۔ لہذا اس قسم کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور غیر اللہ سے نئی کچھ ہے اور جس چیز کا اندازہ کسی دوسرے کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے کیا جا سکتا ہے اس قسم کے علم کا دعویٰ کفر نہیں اور نہ اس کا دعویٰ کفر ہے۔

﴿والمعدوم ليس بشئ﴾ ان اريد بالشيء ان يثبت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشبهة كساق الوجوه والقيوت والعدم هر ادق النطق لهذا الحكم ضروري لم يتازع له الا المعزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وان اريد ان المعدوم لا يسمي شيئاً فهو بحث لغير معنى على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم به بخبر عنه فليرجع الى العقل وتسم مراد الاستعمال.

ترجمہ: اور معدوم کو نہیں ہے اگر کسی سے مراد ثابت ہے اور تحقیق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ ممکن و وجود اور ثابت کا مرادف ہے اور عدم الٰہی کا مرادف ہے، تب تو یہ حکم ضروری ہے، اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کوئی نہیں کہا جا تا تو یہ لغوی بحث ہے جوئی کی اس تفسیر پر بھی ہے کہ وہ موجود یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا طرقتہ بنانا صحیح ہو تو مرتبی نقل اور مواقع استغوثی کی چھان بین ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان حلف فیر ہے اس مسئلے کے اندر دو باتیں ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ دوسری بات یہ کہ معدوم کوئی کے نام سے پکارا جا سکتا ہے۔

پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ اشاعرہ اور غلامیہ کے نزدیک معدوم خارج میں موجود نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک وہ معدوم ہو لیکن الوجود ہے وہ خارج میں موجود ہے۔

دوسری بات کی تحقیق یہ کہ اشاعرہ کے نزدیک معدوم کوئی کا نام نہیں دیا جاسکتا اور معتزلہ کے نزدیک معدوم ممکن کوئی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق عرف و عادت کے ساتھ ہے جس کے لئے نقل من العرب اور مواقع استغوثی کی چھان بین ضروری ہے۔

﴿ زَلَّی دَعَاءُ الْاِحْیَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَلَتْهُمْ اِیَّ صَلَافَةِ الْاِحْیَاءِ عَنْهُمْ اِیَّ عَنِ الْاَمْوَاتِ نَفَعَ لَهُمْ اِیَّ لِلْاَمْوَاتِ خِلَالًا لِلْمَعْزُولَةِ فَمَسْكًا بِانِ الْقَضَاءِ لَا یَبْدُلُ، وَكُلُّ نَفْسٍ مَرُوءَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِیْ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَیْرِهِ وَكُنَّا مَا زَوَّدَ فِی الْاِحَادِیثِ الْفَضَّاحُ مِنْ اِدْعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ مَحْصُورًا فِی صَلَافَةِ الْاِحْیَاءِ وَلَمْ تَوَارِدْ السَّلَفُ فَلَوْ نُمِ یَكُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِیهِ لَمَّا كُنَّا لَمْ یَعْنِ وَلَیَالِ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَبِیتٍ لَهْیَیْ عَلَیْهِ اَمَةٌ مِنْ الْمُسْلِمِیْنَ یُطَاعُونَ مَا قَدْ كَلَّمَهُمْ بِشَعْرٍ لَمْ اَلَا فَطَعُوا فِیهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ اَنَّهُ قَالَ یَا رَسُولَ اللّٰهِ اِنْ اَمَّ سَعْدٌ لَقَدْ مَاتَ فَاَنْتَ لِصَلَافَةِ الْخَضَلِ قَائِلُ الْمَاءِ فَطَعَرُ بَنُو اَرْفَافٍ هَذَا لِأَمِّ سَعْدٍ وَلَیَالِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْمَدْعَاءُ یُرَدُّ الْبَلَاءُ وَالصَّلَافَةُ تَطْفِی غَضَبَ الرَّبِّ وَلَیَالِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنْ الْعَالَمُ وَلَمْ یَعْلَمْ اِذَا مَرَّ اَعْلَى قَرْیَةٍ لَمَّا لَمْ یَلْکَ یَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْیَةِ اَرْبَعِیْنَ یَوْمًا وَالْاِحَادِیثُ وَالْاَثَارُ فِیْ هَذِهِ الْبَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ نَحْصُرَ ۝﴾

ترجمہ: اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ یہ خلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قصہ، الٰہی جہنم نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے عمل کی جزاء ملے گی اور ہمارے دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز، جنازہ میں دعا کا وارد ہوتا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے، سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور دوسب اس کے لئے ستادش کرتے ہیں تو اس بارے میں ان کی سندوں ضرور قبول ہوتی ہے۔ اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ صمد مرگے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا: پانی، (سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھود دیا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ختم کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور حتم کا جب کسی بھتی پر گزر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بھتی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے غداہ اٹھا لیتے ہیں اور اس باب میں احادیث وآثار بے شمار ہیں۔

**تشریح:** پہلے مصنف رحمہ اللہ بتاتے ہیں کہ بعض فقہی مسائل میں معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر ان کو بھی یہاں پر ذکر کیا جاتا ہے اگرچہ یہاں پر صرف عقائد کا بحث بیان کرنا تھا۔ لہذا معتزلہ اور ائمہ درمیان ایک مختلف فیر مسئلہ یہ ہے کہ کیا مردے کے لئے ایصالِ ثواب کیا جاسکتا ہے یا نہ۔ معتزلہ کے نزدیک مردے کے لئے ایصالِ ثواب ثابت نہیں جبکہ اہل اجماع یہ ہے کہ مردوں کے لئے شریعت کے تحت ہونے طریقوں کے مطابق ایصالِ ثواب کیا جاسکتا ہے ان کے لئے دعا صدقہ اور خیرات کیا جاسکتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا اجر و ثواب ان تک براہِ راست پہنچا دیتے ہیں۔ معتزلہ کے پاس اپنی مدعی پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے مضبوط ہوا کرتے ہیں کسی کی دعا سے ان میں تغیر و تبدل ممکن نہیں لہذا دعا کی ضرورت بھی ہوتی نہ رہی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اور شاو خداوندی ہے کمال لطیف، بے حساب، کسبت و ہیبت والا  
اصحابِ المحسن۔ انسان کو اپنے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کہ کسی اور کے عمل کا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لیس للاحسن الا ما سعی یعنی انسان کو صرف اُس  
کے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کہ کسی اور کے عمل کا، لہذا کسی کی دعا اور صدقہ اُس کے لئے نافع نہیں ہو سکتا۔ اُن کے  
جنوں والوں سے ہمارا جواب یہ ہے۔ دعا اور ایصالِ ثواب کے توقف طرح پر تھا، فقہاء میں داخل ہیں جس طرح  
انسان دیگر اصحابِ اختیار کو ملتا ہے لہذا دعا اور صدقہ بھی ایک قسم کا سبب ہے۔

(۲) دوسری دلیل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے کہ وہ اپنے عمل میں پسے  
ہوئے ہوں گے اور مسلمان خوشی خوشی جنت میں زندگی گزار رہے ہوں گے۔  
(۳) احادیثِ کثیرہ سے ثابت ہے کہ مردے کے لئے دوسروں کی دعا نافع ہو سکتی ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

یہاں سے شارح رحمہ اللہ اپنے دلائل بیان فرما رہے ہیں جن سے مفہوم: دعا کہ ایصالِ ثواب کے  
ذریعہ مردوں کو نفع پہنچایا جاسکتا ہے۔ اگر مسئلے میں کئی احادیث وارد ہیں جو کہ واضح طور پر شارح نے بیان  
فرمائے ہیں لہذا اُس کی تشریح اور وضاحت کی غاص ضرورت نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب والاعتماد علی ہذا الباب علی قویۃ الخ اس حدیث کے بارے میں حاشیہ  
جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی اصل نہیں ہے۔

والاحادیث والامثال فی ہذا الباب الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ تو میں نے متن میں چند نمونے ذکر  
کئے وہ نہ اور بھی اس سلسلے میں کئی روایات اور احادیث کا نمونہ جرئت ہے تصور مثال۔

حضرت ابو نعیم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب بندہ مریا جائے تو اُس کا عمل نامہ بند ہو جاتا ہے مگر  
قیامت بندوں کے عمل نامے جاری رہتے ہیں وہ بندہ جس نے صدقہ جاریہ کیا ہو۔ (۲) ایسا ظلم جس سے غامدہ  
الغایہ جلد ۱۰۰۔ (۳) اور ولد صالح جو اس کے لئے دعا کرے ہو۔ ردالمحتمل۔

المسید خدائی کی روایت ہے جو کہ مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ ہر روز قیامت انسان پر نول جیسا اجر دیا جائے گا  
کہے گا کہ یہ اجر کہاں سے ہے تو اسے کہا جائے گا کہ یہ آپ کے اولاد کا استغفار ہے جو کہ آپ کے لئے کیا  
کر رہا تھا۔ یہ حدیث طبرانی میں موجود ہے جن کے علاوہ اور بھی روایات ہیں۔



﴿وَاللّٰهُ تَعَالٰی بِمَحِیْبَةِ الْمَهِیْوَاتِ وَیَخْفِیُ الْعَاجِبَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَسْتَجِیْبُ الدَّعَآءَ لِلْمُحْدِثِ مَالِمَ یَدْعُ بِاِلٰهِ اَوْ لِقَاطِعَةٍ وَحَمَّ مَالِمَ یَسْتَحْجِلُ وَلِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنْ رَبَّكُمْ حَمِیْ كَرِیْمٌ یَسْتَجِیْبُ مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَیْهِ اِلَیْهِ اِنْ یُرِدْهُمَا صَفَرًا، وَاعْلَمُ اَنْ الْعَمَلَةَ فِیْ ذٰلِكَ صِلَقُ اٰثَنَةٍ وَهَلْوَسُ الْغُرْبَةِ وَحَضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَدْعُوْا اِلٰهَیْ وَالدِّیْمُ مَوْلٰیوْنَ بِالْاِلَاجَابَةِ وَاعْلَمُوْا اَنْ اِنَّهُ لَا یَسْتَجِیْبُ الدَّعَآءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَا یُرِیْ وَیَخْتَلِفُ الْمَشَاطِیْعُ فِیْ اِلٰهِ هَلْ یَجُوزُ اِنْ یَلَالُ یَسْتَجِیْبُ دَعَآءَ الْكَافِرِ لَمَنْعِهِ الْجَمْعُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَمَا دَعَآءُ الْكَافِرِیْنَ اِلَّا فِیْ ضَلَالٍ وَّلَا یَلْهٰی لَیْدَعُوْا اِلٰهَ تَعَالٰی لِاَنَّهُ لَا یَعْرِفُهُ وَاَنْ الْحَرَمَةَ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا یَلِیْقُ بِهِ فَلَمَّا نَقَضَ الْفَرَارَةَ وَمَا دَوَّیْ فِی الْحَدِیْثِ اِنْ دَعَا صَوْرَةَ الْمُظْلُوْمِ وَاِنْ كَانَ كَافِرًا یَسْتَجِیْبُ مَحْمُولًا عَلٰی كُفْرَانِ التَّعْبَةِ وَحُزْنِهِ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی حَمَلَانِهِ عَنْ اَبِیْسَ رَبِّ اَنْظُرْنِیْ فَقَالَ اَللّٰهُ تَعَالٰی اَلَمْ یَكُنْ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ فَلَمَّا اِجَابَهُ وَاِلَیْهِ ذَعَبُ اَبِی الْقَاسِمِ الْحَكِیْمِ وَاَبُو نَصْرٍ الدِّیْمَاسِ قَالَ الصِّدْرُ الشَّهِیدُ وَیَبْنٰی﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعا کی قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرط یہ کہ وہ گناہ کے حصول یا قطع رحم کے حصول دعا نہ کرے بشرط یہ کہ وہ جلدی نہ کھائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمہارا رب بڑا یاحیا ہے، کریم ہے، رحیم بندہ اس کی طرف اپنے اچھے اخلاقیات ہے تو ایسے ہیں کو بخلی دیا کی کرسکتے ہوئے حیا آتی ہے اور چاہنا چاہئے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں) قابل احکام چیز صدق نیت اور ظہری قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو وہاں حالیکہ کہ قبولیت کا یقین نہ ہو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلواد کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو مجبور نے اس کا انکار کیا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور گردن ہاتھ سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی

ایسی صفت بیان کی جس اس کے شاہانِ شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ثبوت کیا اور حدیث میں جہاں آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفر ان نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور انہیں کے حقیقی محورِ حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ انہیں سے کہا۔ رب انظر لی الی یوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک بہت دیکھتے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لک من المظلمین۔ ترجمہ۔ تجھے بہت دلی گئی۔ یہ قبولیت ہے اور یہی مذہب ہے ابو قاسم حکیم دو بولہ دیوی کا۔ صدر الشریعہ نے کہا کہ اکیا پڑھو تو یہ ہے۔ (۱)

**تشریح:** اللہ تعالیٰ کی ذات ۱۱ ہے جو بندوں کی دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور ان کے حاجات اور ضروریات پوری کر دیتا ہے یہ ہمارا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی اثبات کے لئے مسندِ رحمہ اللہ نے تمہیں دلائل بیان کئے ہیں ایک آیت اور دو حدیثیں۔

پہلی دلیل یہ ہے ولما ولکم اذھو لیس استوجب لکم ان اللہ یستجبکم عن عبادہ لیس صدھلون جھنم فاعلمن۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے۔

تیسری دلیل یہ حدیث ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی حاجت کے لئے آتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو شرم آتی ہے کہ اس کے ہاتھوں کو خالی نہ دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر حال میں بندہ کی دعا قبول فرماتے ہیں تاہم قبولیت دعا کی شرطیں ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ جو مانگا ہے وہی دے دیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس دعا کے بدلے وہ چیز تو نہ دے جو مانگ رہا ہے لیکن اس کے بدلے ایک اور مصیبت پال دے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ آخرت میں اس کے دوزخ نہ جلد کر دے۔

بہر حال قبولیت دعا کے لئے نہایت کامق، دل کا خلوص اور قلب کا حضور ضروری ہے طویہ کے معنی دل کے تپا جیہہ کہ ایک حدیث میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جہنم کے ساتھ مانگو اور حضور قلب کے ساتھ

(۱) ابو القاسم حکیم ظہر ظاہر یہ اور ہاتھ کے چاہتے تھے۔ دعوتِ ختم اور وقتِ کام کی وجہ سے حکیم کے ہم سے مشہور ہوئے۔ سرقت میں دغالت پانگے ہیں۔ ابولہ دیوی کے رہے میں کہ دیوی حرقہ میں ایک ہفتی کا نام ہے اس لیے دیوی کہلائے جاتے ہیں۔ اپنے وقت کے انتہائی جامع اور وسیع اعلم عالم تھے۔ انوارِ دہلیہ، ص ۷۱۔

صدر الشیخہ کا اپنا نام مر ہے، باپ کا نام محمد السزہ ہے احمام الدین کے نام سے مشہور تھے۔ اکثر صدر الشیخہ کے نام پھیلے جاتے تھے۔ اصول اور فروع کے نام تھے۔ ۳۷۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۵۲۶ھ کو ایک کافر کے ہاتھوں شہید ہوئے۔

باگر۔ دلی کی غفلت کے ساتھ اللہ تعالیٰ دعا قبول نہیں فرماتے۔ ابھی تک جو مسئلہ میں رہا تھا اس پر تو اتفاق ہے کہ مسکن کی دعا اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی شکل میں ضرور قبول فرما دیتے ہیں لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا کافر کی دعا کو اللہ تعالیٰ قبول فرما دیتے ہیں یا نہ۔ اس مسئلے میں علماء کی دو جماعت ہیں۔ (۱) جمہور۔ (۲) مختصین۔

جمہور علماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کافر کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں ان کے لئے دو دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے وما دعا الظالمین الا فی ضلل۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعا بے کار اور ضائع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کافر اللہ کو پہچان نہیں کہ یہ کون ہے اگرچہ وہ زبان سے اقرار بھی کرے لیکن وہ اللہ کے لئے ایسی صفات بیان کرے گا جو بالکل افراد کے مطابق ہے لہذا اس کی دعا کیسے قبول کی جائے گی یہ ایک قسم کی عقلی دلیل ہے۔

مختصین کی رائے یہ ہے کہ کافر کی دعا بھی قبول کی جاتی ہے اور ان کا استدلال اللہ والی دعا ہے کہ اللہ نے اللہ تعالیٰ سے کہا رب انظر لی النبی اہم بحسب تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا انک من المستظرفین۔ ابوالقاسم بخیر اور ابوہریرہ رحمہما کا یہی مذہب ہے اور صدر الشیخہ کے قول کے مطابق یہ عقیدہ بد مذہب ہے۔ بعض علماء نے دونوں اقوال کے درمیان ایک بھریں قطب فرمائی ہے وہ یہ کہ جہاں ہم قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد کفار کی وہ دعا ہے جس کا تعلق امور آخرت سے ہے اور جہاں قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد وہ دعا ہے جس کا تعلق امور دنیا سے ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿ وَمَا أَخْرَجَ بِهِ الشَّيْطَانُ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَيْ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ مَرُوحِ

الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْآرْحِ وَمَا جُورِجَ وَنَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ

وَمَطْلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا لَمْ يَحِقْ لَهَا أُمُورٌ مِمَّا كُنَّا نَعْتَقُهَا الصَّادِقُ قَالَ حَظِيفَةُ بْنُ

أُسَيْدٍ الْهَمْدَانِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نُنَاجِرُ لِمَالٍ مَا نَدْكُرُونَ فَلَمَّا لَمْ يَكِرْ

انساعة قتال انہا لن تقوم حتیٰ یروا قبلہا عشر آیات فلذکر الذخاں والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسیٰ بن مریم ویاہوج ویاہوج وثلاثة خسوف نصف بالمشرق ونصف بالمغرب ونصف بجزیرۃ العرب وآخر ذلک لارفع من الہیمن نظر الناس فی محشرهم والاحادیث الصحاح فی هذه الاشراف کثیرۃ جدا وقد روى احادیث والاف فی تفاسیلہا و کیفیاتہا للطلب من کتب التفسیر والنسب والنوائج۔

ترجمہ: اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاہوج یاہوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ سچ ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی ہے، عذیفہ بن سید قطری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آچکے اور اس حالکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا قیامت ہرگز نہ آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم ہی میں بغاوت نہ کی جائے، پھر آپ نے دجال اور دابۃ الارض کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے سورج کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاہوج اور یاہوج کا اور نہیں خسوف (زمین کے دھنسے کا) مشرق میں ایک نصف کا اور مغرب میں ایک نصف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک نصف کا ذکر کر لیا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ بھن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے عشریٰ صرف بھا کرے جائے گی، اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلی اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور امور مروی ہیں لہذا اختصار و سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہئے۔

تشریح: اشراف جمع ہے فرد کی بفتح الراء، صاعداً قیامت کے مختلف ناموں میں سے ایک نام ہے۔ سامت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں جو قیامت کو سامت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ہم ابھٹ اپنے طول کے ہر دو رخہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سامت واحد کے مثل ہے یا اس لئے کہ ابھٹ کا دو رخہ سامت واحد میں غلط اور اچانک آجائے گا اس لئے قیامت کو سامت کہا جاتا ہے۔

وتمیز قیامت پر قرآن اور حدیث کے واضح و اکمل موجود ہیں۔ قیامت کا انکار کفر ہے، بلا اہل سنت کا قیامت سے متعلق عقیدہ بیان کرتے ہوئے قاضی کی تردید ہو رہی ہے کہ وہ جٹ جدا موت سے منکر ہیں۔ حضرت ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیامت پر بحث پر تو واضح طور پر قیامت وراثت سوسائٹی میں پانچ قیامت متذکرہ تھی، بہت ہے کہ ایک نیا بھی پانچ جس دن صاف اور بدکار کا لرزہ سلطان اولوں کے دربار میں اٹھ کر پڑھائی کے دوران قیامت ہے جس دن فرماں آگیا ہوگا و معاذ و لہو منہ انصاریہ مون۔ لہذا قیامت وہ ہے کہ آپ ﷺ نے قیامت کی اعلیٰ حدت کوئی ہے دوسری حق اور سچ ہیں ان کا ماننا واجب اور لازم ہے جس کی تفصیل سیرت، تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے ہاں کتاب کے اندر مذکور متن اور شرح کو طریقی تفصیل کی ضرورت نہیں وہ بالکل واضح ہے۔

﴿والمجتہد فی العقولیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة قد یخطئ وقد یصیب﴾  
 راہب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التي لا قاطع فیها مصیب وهذا الاختلاف مبني علی اختلافهم فی ان لله تعالیٰ فی كل حادثة حکما معینا ام حکمه فی المسائل الاجتهادية ما اذی الہی الہی المجتہد و یختل عدل المجتہد ان المسئلة الاجتهادية اما لا یكون من الله تعالیٰ لہا حکم معین قبل اجتہاد المجتہد او یكون و یستلزم اما ان لا یكون من الله تعالیٰ علیہ دلیل او یكون، و ذالک الثانی ان لفظی الاصلی لہو الی کل احتمال جماعۃ والمختاران الحکم معین و معینہ دلیل ظنی ان وحده المجتہد صاحب وان فقدہ الخط و المجتہد غیر مکلف باصابہ لہم و عیوب و عفا و فلذلک کان المخطئ معذور بل ماجور فلا خلاف عنی ہذا المذهب فی ان المعطى ليس بالیم و اما الخلاف فی انہ معط ہند و انتہای بالظن الی الثبوت و التحکم جمیعاً و لہ ذہب بعض المشائخ و هو مختار الشیخ ابی منصور انہ انہ فقط ای بالظن الی التحکم حیث اعطایہ وان صاحب فی الذہن حیث الامہ علی وجہہ مستحسناً بجمیع شرائعہ و از کثرتہ و اتی بما کف من الاعتبارات و ليس علیہ فی الاجتهادات القائمة بالحجة العقلية، لیس مدلولها حق البتہ۔

ترجمہ: مصلحتات اور شریعاتِ مسلمہ اور فریضہ میں اجتہاد کرنے والی محکمہ خطا کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے، اور بعض اوقات عروہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائلِ فریضہ اور فریضہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں، ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائلِ اجتہاد یہ میں اس کا حکم دی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائلِ اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہو گا۔ ممکن ہو گا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل ٹھک ہو گی یا ہوئی اور وہ دلیل قطعی ہوگی یا قطعی تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت مبنی ہے۔ اور عقیدہ یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے، جس کو مجتہد اگر پڑے تو صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں، اس کے فاعل اور فاعلی ہونے کی وجہ سے اس وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا مطہر بلکہ ماحور یعنی ابرو و ثوب دیا جائے گا۔ ہے۔ تو اس مذہب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ اجتہاد و اجتہاد حتیٰ دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے، لیکن بعض مسائل کا مذہب ہے در شیخ ابو منصور ماتریدی کا پابند یہ ہے۔ یا صرف اجتہاد یعنی حکم کے اجتہاد سے خطا کرنے والا ہے کہ (حکم کے جاننے) میں خطا کی ہے مگر چند دلیل میں صواب و درستی پر ہے کہ دلیل ٹھیک و درست کی وجہ سے وہ لازم شرعہ و احکام پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اظہار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہاد کی سہولت میں اس پر نقصان حجت قائم کرتا، واجب نہیں جس کا عدول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح: واضح رہے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت نہیں اور جہاں صریح نص موجود نہیں وہاں مجتہد کو اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس مسئلہ کی ضرورت میں پڑتی ہے کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مجتہد اور ان اجتہاد مبنی حق تک پہنچ سکے گا اور کبھی درمیان میں خدو ملک کرتی تک نہ پہنچ سکے گا دونوں صورتوں میں مجتہد نہ جو رس اللہ ہو گا نہ ہم حق تک پہنچ کر اور اگر حاصی کرے گا اور جب حق تک نہ پہنچ سکے تو اس کے لئے صرف ایک اور ہے جبکہ کلام معتزلہ رائی یہ ہے کہ مجتہد سے دور ان اجتہاد کسی قسم کی فضیلت

نہیں ہو سکتی بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ مجتہد کی اجتہاد سے پہلے کوئی علم خداوندی متعین نہیں ہوتا جس قدر کہ مجتہد کی روشنی اور اسے اسی علم خداوندی ہے لہذا معتصم کا مقصود معتزلی ترویج ہے، اس مسئلے کی تفصیل آگے یوں ہے۔

بعض ائمہ اور آخر معتزلی رائی یہ ہے کہ مجتہد ہر صورت میں حق تک پہنچنے والا ہے اور اس سے اعلیٰ قطعی سرزد ہی نہیں ہوتی۔ حق اور حکم خداوندی وہ ہے جس کو مجتہد نے متناہی اور اس سے پہلے کچھ نہیں۔ اور یہی جماعت کی رائی یہ ہے کہ مجتہد کی اجتہاد سے پہلے علم کو محضین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں بلکہ قمر ہر احتجاج پانچ امر ثابت ہے۔ لفظ اور متکلمین میں سے بعض کی یہی رائی ہے۔ قمری جماعت کی رائی یہ ہے کہ قمری پہلے سے متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے یہ بعض متکلمین کی رائی ہے۔ یوحنا جماعت جو متکلمین اور مجتہد کی جماعت ہے اور ان کا قول خدا ہی ہے، یہ کہتے ہیں کہ خدا ہی مجتہد کی اجتہاد سے پہلے پہلے متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی، اثر مجتہد سے دوران اجتہاد قطعی سرزد ہو جائے تو گناہ گار نہیں بلکہ معتصم اور جوہر اور گناہ اس آخری قول کی طرف معتصم رحمہ اللہ نے اشارہ فرما کر معتزلی حاکم طور پر ترویج فرمائی۔

قوله لدليل على ان المجتهد لم يخطئ، و قوله الاول قوله تعالى لفقهنا ما سلطنا  
والضمير للحكومة والفقهاء ولو كان كل من الاجتهاد من مزايا المالكين لتخصص  
سلطان بالذات كوجه لا في كلا منهما لانه اصحاب الحكم حينئذ وفهمه، الثاني الاحاديث  
والاثر الدالة على تردده الاجتهاد بين الصور والاعتناء بحيث صارت متواترة المعنى  
لأن عليه السلام ان اصبت فمئت عشر حسنات وان اخطأت فمئت حسنة واحدة والى  
حديث اخر حصل لمصيب اجرين ومخاضى احداً وحكاً وعن ابن مسعود ان اصبت  
لمن الله والا فمئتين ومن الشيطان وقد اشتهرت بخطية الصحابة بعضهم بعضاً لى  
الاجتهاديات، الثالث ان القياس مظهر لامتبث فان الثابت بالقياس ثابت بالنسبة بقاء  
معنى وقد اجمعوا على ان الحق ليمتثل بالنسبة واحد لا غير، الرابع انه لا تفرقة لى  
العمومات انواراً لى شريعة نبي عليه السلام بين الاشخاص ولو كان كل مجتهد

مصبیا لزوم تصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من المحظور والباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتامام تحقيق هذه الادلة والجرم عن تمسكات المتنافيين يطلب من كتابنا التطويح في شرح استنباح.

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد بھی خطا کرتا ہے متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فلمنہا ما سلبنا" ہے اور ضمیر (منسوب) حکومت اور فقہ کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہو گا تو سلبنا علیہ السلام کو شہادت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے ماسی لئے کہ اس صورت میں (سلبنا اور رد علیہ السلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم پایا اور اس کو سمجھ لیا دوسری دلیل اجتہاد کے خطاء اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر کفایت کرنے والی اتنی احادیث و آثار ہیں جو صحت مشہور ہیں نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پاسے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو خطا کرے تو میرے لئے ایک نیکی ہے اور اس سے سب سے یہ لفظ مشہور ہے کہ اگر میں صحیح حکم پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسئلہ میں صحابہ کا ایک دوسرے کو غلطی قرار دینا مشہور ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے و ثابت کرنے والا نہیں کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باقتدار ملت کے نفس سے ثابت ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نفس سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں شخاص کے درمیان کوئی تفریق نہیں، تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو تو فعل واحد کا مخالفین مشاہد و باہت۔ یہ صحت و فساد یا وجوب و عدم و وجب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق ہر مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التلویح سے معصوم کیا جائے۔

تشریح: متن کے امور مذکورہ مذہب جو کہ محققین کا یہ دو بخیر و دعویٰ ہے۔ اب اس کے لئے دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔ ہذا اشارت نے ہمارے دلائل پیش کئے کہ مجتہد کو کبھی خطا تک جائے گی۔

پہلی دلیل حضرت سلیمان اور حضرت داؤد کا واقعہ ہے۔ وہ اہل و سلیمان اذ بحکمہن فی الحرب اذ نصب الیہ غنم القوم وکتبا لحکمہم شہدین فلمنہا سلیمان وکلاً الیہ حکماً وبعثہ۔



حضرت داؤد اللہ کے پیغمبر ہیں حضرت سلیمانؑ ان کے صاحبزادے ہیں اور خود کیا ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے قوت فیصلہ اور حکمت سے نوازا تھا۔ ابھی حضرت سلیمانؑ کی بچپن تھی، جنس علماء سے نزدیک ان کی عمر صرف گیارہ سال کی تھی کہ حضرت داؤدؑ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے کی کھریاں داخل ہو گئیں۔ کھیتی کا بڑا نقصان ہوا۔ فریقین نے اپنا فیصلہ حضرت داؤدؑ کے پاس کر چکیا۔ حضرت داؤدؑ نے فیصلہ یہ کیا کہ کھریاں کھیتی واسے کو روکی جائیں اور کھیتی بھری والوں کو دی ہائے کہ دونوں کی قیمت پر برقی۔ حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا کھریاں اپنے پس منہ رکھے اور اس کا ادھر اور اہل دھرم سے باقاعدہ فائدہ حاصل کرتے رہے اور کھریوں والا کھیتی کو بے کراں کی طرح کرنی کر رہے جب کھیتی اہلی پرانی حالت آجیج طریقے سے پہنچے ہوئے تو کھریاں مالک کو واپس دینے چاہئیں اور کھیتی والے کو بھیج دینا چاہئے۔ اس صورت میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ جب حضرت داؤدؑ نے یہ فیصلہ سن کر خوش ہو کر حسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیا۔ بعد ازاں حکم دیا کہ یہ معلوم ہو کہ دونوں حضرات مجتہد تھے۔ انوں نے فیصلہ فرمایا دونوں میں ایک فضلی اور ایک صاحب تھا۔

المنہی الامساہیٹ والاخر ملحق یہ دوسری دلیل ہے کہ اجتہاد خطا اور صواب کے اربعین دائرہ ہونے والی روایت امر چہ آحاد میں مکرر و متواتر کہتی ہیں اگرچہ تو اتر اٹھائی تو نہیں لیکن تو اتر معنوی ضرور ہے جو کہ شرع میں مذکور ہے بلکہ صحابہ کرام سے بھی ثبوت ہے کہ ان سے دوران اجتہاد غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مجتہد فضلی اور صاحب دونوں ہو سکتا ہے۔

الثالث ان المصنفین مظهر الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ قیاس حکم کو ثبوت نہیں کرتا بلکہ فقہ وہ علم ظاہر کرنا ہے کیونکہ قیاس میں غیر معلوم حکم کو کسی علت چاہے کہ اس سے حکم معلوم پر قیاس کیا جاتا ہے، بہر حال قیاس معتبر ہے ثبوت نہیں اور ثبوت حکم دراصل نفس ہے اور علماء کا اجراع ہے کہ جو حکم نفس سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہوتا ہے یعنی حکم واحد اور متعین ہوتا ہے۔ جب حکم ایک ہے تو حق بھی ایک ہے تو ظاہر ہے کہ ایک مجتہد اس حق کو حاصل کر سکے گا اور دوسرا حاصل نہ کر سکے گا بلکہ غلطی ہوگا لہذا اہل انصاف و عبادت ہوا کہ مجتہد کبھی صاحب ہوتا ہے اور کبھی فضلی۔

والیہ یبع نہ لاہر لہذہ فی الصواعق الخ یہ چوتھی دلیل ہے جس کا غلام یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں

یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے ایک حکم ہو اور کچھ کے لئے اور حکم ہو بلکہ ہر سب پر فرض ہے خواہ وہ عربی ہو یا عجمی، تو اگر پرچہ تھکا کر معصوب انہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منکات ہے یعنی بعض لوگوں کے لئے وہ حکم ایست سے نصف ہے اور بعض کے لئے مراعات کے ساتھ نصف ہے تو اس کے ذریعے ایک عمل کا مقدار مذمت کے ساتھ متعین ہونا لازم آتا ہے حالانکہ دین اسلام میں یہ طریقہ مشروع نہیں تو اس سے بخلاف یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ مجتہد کبھی عقلی ہوگا اور کبھی معصوب ہوگا اور کبھی محققین کا مذہب ہے جو کہ دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا۔

﴿وَرَسُولَ الْبَشَرِ الْمُفَضَّلِ مِنَ رَسْلِ الْمَلَائِكَةِ وَرَسُولِ 'مَلَائِكَةِ الْفَضْلِ مِنْ حَمَلَةِ الْبَشَرِ وَعِمَامَةِ الْبَشَرِ الْفَضْلِ مِنْ عِمَامَةِ الْمَلَائِكَةِ، أَمَّا تَفْضِيلُ رَسْلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى عِمَامَةِ الْبَشَرِ فَلِإِجْمَاعِ بِلِ الْبَشَرِ وَوَعِمَا تَفْضِيلُ رَسْلِ الْبَشَرِ عَلَى رَسْلِ الْمَلَائِكَةِ وَعِمَامَةِ الْبَشَرِ عَلَى عِمَامَةِ الْمَلَائِكَةِ لِهَوِجِهِ، أَلَا يُرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا وَجِهَ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ بِمَلْهُولٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ مِنْ هَٰذَا الْاِثْنِ كَرَّمَتَ عَنِّي وَانَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ وَمَقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْاِمْرَ لِلْاَدَمِيِّ بِالْاِسْجُودِ لِلْاَعْلَى دُونَ الْعَكْسِ، الْاَلَا يُرَى أَنَّ كُنَّ وَاحِدًا مِنْ اَهْلِ الْمَسْنِ بِفَهْمٍ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَعَلِمَ اَدَمُ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا اَلَّذِي اَنْ الْقَصْدُ مِنْهُ اَلِي تَفْضِيلِ اَدَمَ عَلَى اَمَلَائِكَةِ رِبْوَانِ زِيَادَةً عَنْهُ وَسَدِّحَقَانِ اَلْعَظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ النَّاسِثِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: اِنَّ اِلَهَ اَصْطَفَى اَدَمَ وَنَحْنُ اَنْ اَبْرَاهِيمَ رَا اِلَ عِمْرَانَ عَمِيَ الْعَلَمِينَ اَلْمَلَائِكَةَ مِنْ حَمِيَّةِ الْعَالَمِ وَقَدْ حَقَّقَ مِنْ ذَالِكِ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِيلَ عِمَامَةِ الْبَشَرِ عَلَى رَسْلِ اَمَلَائِكَةِ فَبَقِيَ مَعْمُولًا بِهِمَا عِدَا ذَالِكِ وَالاَعْدَاءُ فِي اَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ فَنِيَّةً يَكْتُمِي فِيهَا بِالْاَدَلَةِ اَلْعِلْمِيَّةِ، اَلْاَرَايَ اِنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يَحْصُلُ الْفَضَالُ وَالْكَمَالَاتُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ مَعَ وَجُودِ الْعَارِثِ وَالْمَوَاقِفِ مِنْ اَلْمَشْهُوَّةِ وَالْمَغْضَبِ وَسُرُوحِ الْحَاجَاتِ اَلْظُرُورِيَّةِ اَلشَّاعِلَةِ عَنْ اَلْحَسَابِ اَلْاَكْمَالَاتِ وَلَاخْلَاكِ اِنَّ الْمَبَادِئَ وَكِبَ اَلْكَمَالِ مَعَ اَلشَّوَاغِلِ وَالْمَصْرَافِ اَشَقُّ وَادْعَى فِي الْاِخْلَاصِ لِيَكُونَ الْفَضْلُ﴾۔

ترجمہ: اور انبی رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں سے اور عام انسانوں سے انعام فرشتوں سے افضل ہے۔ پھر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار دینے کی یہ بصری ہے بلکہ ضرورت (درجہ) سے ثابت ہے رہا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے تعظیم عطا کر کے ان کا حکم دیا بلکہ اس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے۔ اُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ۔ مگر عَنِ خَلْقَتْنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ۔ ترجمہ۔ بھلا تو نے کیا یہ دو شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دیا ہے حالانکہ آپ نے مجھ کو گنہگار سے پیدا کیا ہے جس کی فطرت میں بندگی ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا جس کی فطرت میں پہنچتی ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے اور حکمت کا تذکرہ نہیں کر اہل حق کے سامنے اعلیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَعِظَمُ الْجَبَلِ سَمْعًا وَكَلَامًا سے اہل انسان میں سے ہر ایک ہی سمجھے گا کہ منظور اس تعظیم الہیہ سے حالانکہ پر آدم کو فضیلت عطا دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرتا ہے۔ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا ہے کہ اللہ نے آدم کو سوح آتی براہیم اور آل عموان کو تمام عالم پر فضیلت اور بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالا جماع خاص کر ہا گیا تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معلوم ہو رہے گی اور بات میں کوئی خفاء نہیں کہ یہ مسئلہ کلی ہے جس میں علمی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فطرتاً اور طبعاً و عقلی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شجاعت غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری کمالات کا پیش آنا اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ کمالات اور حصول کمالات ضرور مشکل اور دشوار ہے تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح: اصل ابتر میں رسول عام ہے نبی کو بھی شامل ہے اور رسول کو بھی جبکہ بعض علماء کے نزدیک رسول اور نبی میں تمیز ہے جبکہ بعض کے نزدیک رسول خاص اور نبی عام ہے تو انکی صورت میں نام تو ذکر کر کے عام مراد ہوگا۔ اصل مسئلہ میں اشارہ ہے کہ جس طرح انسانوں میں اللہ تعالیٰ نے رسولوں سے جو خاص طرح فرشتوں میں بھی اللہ تعالیٰ نے رسولوں کی طرح ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لِلّٰہِ

بصطلي من الملائكة وسلا من الناس۔ دوسری جگہ ارشاد ہے انہ لعلول رسول كرمہ ذى قوۃ عند ذى الصلوى ممكن۔ ہذا فرشتوں میں جو رسول ہیں ان کا کام پیغام الہی انبیاء کرام کو پہنچانا یا دیگر فرشتوں تک پہنچانا ہوتا ہے۔ متن کے اندر عامۃ البشر سے مراد اولیاء اللہ اور صالحین ہیں کیونکہ خاص اور عاجز کی کوئی حیثیت نہیں۔

مسئلہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انسانوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جرمی اور رسول جیسے ہیں وہ فرشتوں کے رسولوں سے افضل اور بلند بالا ہیں۔ انسانوں کے اندر جیسے ہوئے انبیاء کرام میں حضور ﷺ کا مقام سب سے برتر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فرشتوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو رسول جیسے ہیں وہ امت کے اولیاء اور صلحاء اور قدام و پیدار رحمہ کے لوگوں سے افضل ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ امت کے ائمہ جو صلحاء اور اولیاء کرام ہیں ان کا درجہ عام فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے ہاں بلند بالا ہے۔ ان تین باتوں میں سے درمیان والی بات تو اجماع سے ثابت ہے کہ رسل طائفہ عام انسانوں سے افضل ہے۔ چوتھی بات اور آخری بات کے لئے مصنف رحمہ اللہ دلائل بیان کر رہے ہیں کہ انسانوں کے انبیاء فرشتوں کے رسل سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں اس کو دلائل کے ساتھ مزید واضح کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل ان الفاظ امر الملائكة الخ فرشتوں کو حکم ہوا کہ وہ آدم علیہ السلام کو تعظیماً اور عمر بن عبد کرم سے انجھ سے قصود تعلیم اور تخریم اس لئے تھا کہ انیس نے از خود کہا ہللا الذی کرمۃ علی الخ حکمت کا نکتہ ساچا ہوتا ہے کہ ساجد کا بچہ سکود سے ادنیٰ ہوتا ہے ہذا فرشتوں کا درجہ حضرت آدم علیہ السلام سے کم ہے اور جب حضرت آدم سے کم ہے تو باقی انبیاء کرام سے بھی کم ہے۔

الثانی ان کلی واحدا علیہاں سے دوسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو تمام چیزوں کے نام بتا دیئے ان اشیا کے نام بتانے سے قصود حقیقت حضرت آدم کا مقام و منجبت بیان کرنا تھا کہ فرشتوں کے سامنے حضرت آدم کو فوب عزت اور مقام حاصل ہو۔

الثالث قوله تعالیٰ الخ

پہلے سے اپنی مدنی کے لئے تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت آدم نورج اور آمل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت حاصل ہے چونکہ فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو

معلوم ہوا کہ یہ حضرت فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ پھر اشکال یہ وارد ہو سکتا ہے کہ پھر تو وہ مہاشاؤں کو بھی رسل ملک سے افضل ہونا چاہئے تو تدارک نے جواب دیا کہ وہاں معلوم تو یہیں ہو رہا ہے لیکن بدوجہ تعالیٰ اس میں تخصیص کی گئی ہے اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رسل ملک افضل ہیں جن کو خاص کر انھیں ان کی تخصیص ہو گئی باقی افراد کے حق میں آیت معمول پر برقرار ہے۔

لرابع ان الانسان لضعیف اللع یمیان سے مدنی کے لئے چھٹی دلیل بیان ہو رہی ہے کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسے علامات پیدا کئے گئے ہیں جو انسان کو کعب لئی اللہ کے راستے میں مانع اور رکاوٹ ہیں مثلاً انسان میں دو شکوت ہے، بلکہ غضب ہے اور دیگر بہت سارے مشکلات میں پھنسا ہوا ہے جبکہ فرشتوں کے ساتھ اس قسم کی کوئی مشکل اور پریشانی لاحق نہیں، نہ کھانا نہ پینا نہ دغوی مشاغل اور ضروریات۔ جب انسان ان تمام مشکلات کے وجود طبی اور مٹی کائنات حاصل کر کے تقرب الی اللہ حاصل کر لیتا ہے تو واقعی یہ انسان کے لئے ایک عظیم کام کی بات ہے۔ لہذا ان مشکلات سے گزر کر ان کا حاصل شدہ مقام جڑا ہے اور اس کی عبادت میں اغلاص اور یکدست بھی زیادہ ہے، ہذا ان کا حاصل شدہ مقام فرشتوں سے افضل ہونا چاہئے جبکہ فرشتوں کی عبادت ان کی ایک طبی چیز ہے جیسا کہ انہوں نے لے سرفں لیتا ایک طبی امر ہے۔ جس طرح انسان کو سانس لینے میں کوئی دشواری اور رکٹ نہیں ہا نکل سی طرح فرشتوں کے لئے عبادت میں کوئی رکٹ اور پریشانی نہیں ہذا انسان کی عبادت کا وجہ فرشتوں سے افضل ہے۔

﴿وَأَذْهَبَ الْمُحْزَنُ وَالْفَلَّاسُ وَمَعْضُ الْأَشَاعِرِ عَلَى تَفْطِيلِ الْعَلَاكَةِ وَلَمَسْكَوَا  
بوجودہ، الاول ان الملائكة ارواحٌ مجردة، كاملة بالعقل عبادة عن مادی البشرور  
والآفات كاشهرة والغيب وعن ظلمات الميؤن والصوره لویه على الأفعال العجبة  
عالمه بالكونان مطبها والآلهها من غير خلط والجواب ان منى ذالك على الاصول  
الفلسفية دون الاصلية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر بعلومهم وسفودون  
حنهم بادل لولہ تعالیٰ علمہ خدبد القوی وقرہ تعالیٰ نزل بہ الروح الامین ولا شك ان  
المعلم افضل من المتعلم، والجواب ان تعلمهم من اللہ تعالیٰ والملائكة، هم  
المبلغون الثالث انه قد اورد في الكتاب والسنة قلدہم ذكرهم على ذكر الانبياء وما  
ذالك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذالك لتقدمهم في الوجود، اولان

وجوہم اخصی لایؤمن بهم الطری وبالشہدیم اولی، الرابع قوله تعالى لن يستنکف  
 المصیح ان یمکون عبدالله ولا الملائکة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذالک  
 المضنبه الملائکة من عیسى الذلقیاس فی عقله انترقی من الاقصى الی الاهلئ، یقال  
 لا یستنکف من هذا الامر الوزیر ولا السلطان ولا یقال السلطان ولا الوزیر لم لا یقال  
 بالیصل بین عیسى و غیره من الالباء والجواب ان النصارى استعظموا المصیح بحیث  
 یترفع من ان یمکون عبدا من عبادالله تعالى بل ینبئ ان یمکون ابنا له لانه مجرد لا متب له  
 وکان یبرئ الاکمه والابرص ویمسح الموتی بخلاف سائر عبادالله من بنی آدم فرد  
 علیهم باله لا یستنکف من ذالک المصیح ولا من هوا علی منه فی هذا المعنی و هم  
 الملائکة الذین لا اب لهم ولا ام لهم یمشرون باذن الله تعالی علی افعال القوی و یعجب  
 من ابراه الاکمه والابرص و یعیاه المزمع فی الخلق انما هو فی ام الخیر و اظهار  
 الآثار القویة لا فی مطلق الکمال والشرف فلا دالة علی المضنبه الملائکة والله سبحانه  
 تعالی اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب۔

ترجمہ: اور معقول اور فاسق اور بعض اشخاص کا مذہب ملائکہ کے انھل ہونے کا ہے انھوں نے  
 مجھ وجہ استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ادوار مجرد ہیں محض میں کامل ہیں شرور و آفات کے  
 اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے بیوی اور صودت کی غلٹیوں سے پاک ہیں و افعال مجیدہ پر قادر  
 ہیں، بعض اور مستنکف کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں، اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد  
 قسطنی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر دوسری دلیل یہ کہ انبیاء ہادجود افضل البشر ہونے ملائکہ  
 سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں، دلیل اللہ تعالی کا ارشاد عَلَّمَهُ شَدِيدُ  
 انقوی اور اللہ تعالی کا ارشاد لَوْلَا رُوحُ الْاَمِينِ ہے، اور اسی بات میں کوئی شک نہیں کہ محکم  
 سے علم انھل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف سیکل ہیں۔  
 تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کا مقدم کرنا وارد  
 ہے اور ایسا محض شرف و مرجع میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود  
 میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے، یا اس لئے کہ ان کا وجود محض ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ  
 قوی ہے، اور ان کی تقدیم اولی ہے، چوتھی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد لن یستنکف المصیح الایہ ہے

ترجمہ ہے کہ ہرگز انکار نہیں کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقررین اس لئے کہ انہیں انسان اس سے ملائکہ کا مسئلہ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا فقدان ہونی سے اہل کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا، مگر وہ اور نہ ہی سلطان یہ نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر مقرر ہوئے اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں لہذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بعض وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں، بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ مجرد ہے، ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد انہوں کو اور برہمن کے مریض کو اچھا کر دینے تھے، اور مردوں کو زندہ کر دینے تھے، یہ خلاف جو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو ان سے یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے انکار کریں گے۔ مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور نہ فرشتے ہیں جن کے نہ باپ ہیں نہ مادر اور بالان الٰہی اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد انہوں اور برہمن کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے تھے، تو ترقی صرف تہذیبی بنیاد پر کے پیدا ہونے اور افضل قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال اشرف میں لہذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلائل نہیں۔ حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہنچے ذکر کرنے کی صفت اشرف و فضیلت نہیں جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے کہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم نہ کہ وجہ شہادہ مقدم ہیں یا اسلئے کہ ایمان، ارسل ایمان، لہذا ملائکہ پر متوقف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی پہنچانے والے ہیں۔

**تشریح:** اس سارے بحث سے مقصود بھی درحقیقت معجزہ کی تردید ہے کہ ان کے نزدیک فرشتوں کا مقام عام انسانوں سے اور علیٰ ملک کا درجہ رسل بشر سے بھی افضل ہے۔ لہذا معصوم ان کے دلائل بیان کرتے ہوئے ساتھ ساتھ ان کو جواب بھی دے رہے ہیں۔ معجزہ کی پہلی دلیل۔ الاول ان الملائکۃ ارواح النبی فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجرد ہیں عقل مجرد، افضل کامل ہیں انسان تو کمالات تو درجہ حاصل کرتا رہتا ہے جن لوگوں سے افعال تہذیب کا مدد رہتا ہے شہادت غضب و غیرہ فرشتے ان چیزوں سے پاک ہیں جبکہ حیوان اور جسم کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں لہذا انسان کیسے فرشتوں کا مقابلہ کر سکتا ہے جبکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے ظاہری اور باطنی طاقت سے بھی نوازا ہے۔

والجواب ان معنی الیخ اس دلیل سے جواب یہ ہے کہ اس جملہ تقریر کی بنیاد کلیات اصول پر ہے نہ

کہ اصولی اصلاح پر جبکہ ہم ان فلسفیانہ اصول کو ماننے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اسلامی اصول کے اعتبار سے فرشتے اور ارجح و خیر وہ نہیں بلکہ اجسام علیحدہ ہیں بلکہ ان کا دلیل نام نہیں۔

الناس ان الانبياء مع كونهم الخ یہ معزلہ کی دوسری دلیل کا بیان ہے فرشتے اس لئے افضل اور بلند ہیں کہ تمام انبیاء کرام اپنے ملحق اور ملکی کلمات حاصل کرتے ہوئے فرشتوں سے استفادہ کرتے رہے ہیں نیز: فرشتے انبیاء کرام کے استاد ہیں اور امت کا دوچہ شامزہ سے افضل ہوا کرتا ہے۔

والجواب ان العلویہ من اللہ الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ انبیاء کرام کا مسلہ حقیقی ذات خداوندی ہے جبکہ فرشتے تو صرف پیغامات الہیہ پہنچانے کے لئے واسطہ اور ذریعہ بنتے۔ درمیان میں یک قاصد اور سفیر بن کر ذمہ داری ادا کی ہے، لہذا انبیاء کرام کے لئے فرشتے مسلم نہیں بلکہ ذات الٰہی صغیر ہے لہذا فرشتوں کا درجہ انبیاء کرام سے آگے کیسے بڑھ سکتا ہے۔

الذات الہیہ للاطوار الخ یہ معزلہ کی تیسری دلیل ہے۔ معزلہ کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث میں جس جس فرشتوں اور انبیاء کرام کا ذکر آیا ہے تو وہاں پر فرشتوں کا تذکرہ پہلے اور انبیاء کا بعد میں آیا ہے مثلاً علیؑ آمن بآئہہ وملا حکم الخ جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "الا یسنان ان قومس بالآئہ وملا حکم وکعبہ ودرسلہ" لہذا فرشتوں کی تقدیم ذکر ان کے بلند مقام اور بلند مرتبے کی طرف مشیر ہے۔

والجواب ان ذلک الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ فرشتوں کا ذکر پہلے اس لئے آیا ہے کہ فرشتے پہلے سے موجود ہیں جبکہ انسان بعد میں پیدا ہوا ہے جو چیز پہلے ہوتا ہے ان کا تذکرہ بھی پہلے ہوا کرتا ہے۔ المرابع لولہ لن یستغف الخ یہ معزلہ کی چوتھی دلیل ہے جس کا عاقل یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ترقی اولیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہوا کرتی ہے۔ اس آیت میں فرمایا گیا کہ بھیجی اور فرشتے اہل تعالیٰ کا بندہ بنے۔ یہ کوئی عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے بھیجی کا تذکرہ ہے اور پھر فرشتوں کا۔ اور ترقی اولیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مثلاً عرب کہتے ہیں کہ اس سے نہ ذرہ شرم کرتا ہے اور نہ بادشاہ۔ ہذا ذکر کا درجہ اولیٰ ہے در اس سے ترقی کرتے ہوئے بادشاہ کی طرف ذلت بڑھی۔ یوں نہیں کہا جاتا ہے کہ اس سے نہ بادشاہ شرم کرتا ہے اور نہ ذرہ۔ لہذا معلوم ہوا کہ فرشتے بھیجی سے افضل ہیں۔ جبکہ فرشتوں کی افضلیت حضرت بھیجی پر بہت ہوگئی تو پھر کوئی بھی اس بات کے قائل نہیں کہ فرشتے بھیجی سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء کرام سے افضل نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں تمام انبیاء کرام کا تھم ایک ہوگا۔ لہذا فرشتے تمام انبیاء کرام سے افضل ہوں گے۔

والجواب ان النصارى الخ شارح جواب دے رہے ہیں جس کا عاقل یہ ہے کہ یہ بات تو ٹھیک



ہے کہ ترقی ارثی سے اپنی کی طرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا مروجہ عمل الگ ہوا ہے۔ نصاریٰ نے حضرت یسوع کو اللہ کا بیٹا قرار دیا اور کہہ کر وہ بغیر باپ کے پیدا ہو چکے ہیں اور کہنے لگے کہ جس کا باپ بھی نہ ہو اور محبوب و غریب کا رہائے نمایاں بھی اُس کے ہاتھوں ظاہر ہوں تو ایسے انسان کے لئے بندہ ہونا ممکن ہے بلکہ وہ تو خدا کا بیٹا ہونا چاہئے تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کی غلط عقیدے کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا پیدا ہونا بندہ بننے سے متنافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں تمہاری کیا رائی ہے جو کہ بغیر ماں باپ کے پیدا ہو چکے ہیں یعنی فرشتے، ملائکہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے ایسے ہی حضرت یسوع بھی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے، لہذا اس میں ترقی ہے ارثی سے اپنی کی طرف لیکن اور حیثیت کی ترقی ہے کہ یسوع کا صرف باپ نہیں اور فرشتوں کے دونوں نہیں۔

اسی طرح حضرت یسوع کے ہاتھوں امور عجیبہ صادر ہو رہے ہیں لیکن فرشتوں کے ہاتھوں جو امور عجیبہ و غریبہ صادر ہوتے رہتے ہیں وہ حضرت یسوع سے بہت زیادہ ہیں لہذا ترقی ہے لیکن افعال عجیبہ کے صدور میں۔ ان آیات سے یہ بات بالکل ثابت نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں پراوٹی سے اپنی کی طرف ترقی فرشتوں کی کمال شرافت اور افضلیت ثابت کر رہی ہے، لہذا اصل بشر کا مقام رسل ملک سے افضل ہے۔ اسی طرح عام صالح انسان کا مقام عام فرشتوں سے افضل ہے اور منزل فی رائی درست نہیں۔

والحمد لله اولاً و آخراً اللهم لك الحمد عدد روف الاشجار وعدد الرمال  
وعدد ما اظلم عليه الليل واشرق عليه النهار وصلّى على حبيب وصفه محمد عدد  
ما تحب وكرهنى وعدد الملك والنجان جميعهما وعدد نجوم السماء اللهم انزل  
المطعم المقرب عندك يوم القيامة اللهم تقبله منى كما كنت تقبل من عبادك  
الصالحين اللهم اجعله لى سبب الفلاح والنجاح لى الدار والآخرة اللهم انظر  
بهذه الرسله وانفع بها والدى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب  
سليم۔ آمین

تحت بقا بخ ۱۸ جمادی الثانی ۱۳۳۹ھ

السواقی ۲۵ جون ۲۰۰۸ھ یوم الاحد

بوقت ۳:۳۰ ظہر ۔

